Schmidt

Christus
in uns
-
Wir in
Christus

Christus in uns — Wir in Christus.

Ein Beitrag
zur paulinischen Anschauung
von der Gegenwart Christi.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde

der hochwürdigen theologischen Fakultät
in Göttingen

vorgelegt von

Traugott Schmidt.

Naumburg a. d. S.
G. Pätz'sche Buchdruckerei Lippert & Co. G. m. b. H.
1913.

Vorwort.

Die vorliegende Dissertation bildet einen Ausschnitt aus einer größeren Arbeit mit dem Titel „*Σῶμα Χριστοῦ*", deren erste Hälfte von der theologischen Fakultät in Göttingen als Promotionsschrift angenommen worden ist, und die, wie ich hoffe, demnächst als Ganzes im Drucke wird erscheinen können. Im folgenden werde ich deshalb bei einigen Fragen auf die genaueren Ausführungen dieser ganzen Arbeit verweisen müssen.

Das Thema des vorliegenden Abschnittes ist trotzdem in sich relativ abgeschlossen. Es handelt sich um die Vorstellungen des Paulus von einer innerlich, psychologisch vermittelten Gegenwart Christi, d. h. vor allem um die beiden Gedanken: *Χριστὸς ἐν ἡμῖν — ἡμεῖς ἐν Χριστῷ.* Da beide Gedanken nur verständlich sind auf Grund der engen Verknüpfung, ja Gleichsetzung von Christus und Geist, wie sie in der Anschauung des Paulus besteht, so wird es sich empfehlen, diesen Zusammenhang auch maßgebend sein zu lassen für die Einteilung des Stoffes. Wir behandeln darum jene beiden Vorstellungen zunächst, soweit sie sich aus jener engen Beziehung zwischen Christus und Geist erklären lassen, und wenden uns dann der Frage zu, ob Christus hier wirklich einfach mit dem Geist gleichgesetzt, oder inwiefern er doch als Person gedacht ist.

Ist damit das Thema der vorliegenden Dissertation umschrieben, so scheint mir nun allerdings eine vollständige und allseitig befriedigende Lösung der hier aufgeworfenen

Probleme doch nur gegeben werden zu können im Rahmen der ganzen Arbeit über das *Σῶμα Χριστοῦ*. Denn ganz verständlich sind die besprochenen Vorstellungen nur auf Grund der Anschauungen der Gemeinde und des Paulus von der himmlischen Existenzweise des erhöhten Christus und von seiner wirksamen Gegenwart, wie man sie vor allem bei der Nennung seines Namens, in Taufe und Abendmahl fühlte. Diese Vorstellungen sind daher in der ganzen Arbeit vorher besprochen worden. Und was sich nun in der vorliegenden Dissertation für das Verhältnis Christi zum einzelnen Christen ergibt, erhält seine Bestätigung, ja seine Vollendung und Krönung erst in dem Verhältnis Christi zum Gesamtorganismus, zur Gesamtpersönlichkeit der christlichen Gemeinde. Das soll der zweite Teil des ganzen Werkes zeigen. Dort werden dann manche Beschränkungen und Lücken der vorliegenden Darstellung erst ihre Rechtfertigung und Ergänzung finden, erst dort werden manche Urteile, die wir schon hier vorläufig fällen, ihre vollständige Begründung erhalten.

Einteilung.

Literatur.

(Hier gebe ich die Werke an, die ich außer den üblichen Kommentaren und Lehrbüchern der ntl. Theologie hauptsächlich benutzt habe. Ich werde sie im Verlauf der Arbeit in möglichst abgekürzter Form zitieren und verweise deshalb für die genaueren Titel auf diese Zusammenstellung.)

Böhmer Jul., Das biblische „Im Namen“. 1898.

Deißmann Ad., Die ntl. Formel „in Christo Jesu“.

Ders., Paulus.

Gloël Johs., Der hl. Geist in der Heilsverkündigung des Paulus.

Gunkel Herm., Die Wirkungen des hl. Geistes. 2. Aufl.

Koeberle Justus, Natur und Geist nach der Auffassung des A. T.

Kühl E., Erläuterung der paulinischen Briefe.

Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus.

Norden E., Agnostos Theos.

Olschewski W., Die Wurzeln der paulinischen Christologie. 1909.

Pfleiderer O., Der Paulinismus. 2. Aufl.

Ders., Das Urchristentum. 2. Aufl.

Reitzenstein R., Die hellenistischen Mysterienreligionen.

Sokolowski E., Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus. 1903.

Titius A., Die ntl. Lehre von der Seligkeit. Bd. 2 Paulinismus.

Volz P., Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im A. T. u. im anschließenden Judentum.

Weinel H., Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapost. Zeitalter bis auf Irenäus.

Ders., Paulus.

Weiß J., Christus (Religionsgeschichtl. Volksb. I, 18f.)

Ders., Die Nachfolge Christi.

Ders., Paulus und Jesus.

Wendt H. H., Die Begriffe Fleisch und Geist.

Wernle P., Die Anfänge unserer Religion. 2. Aufl.

I. Christus als Geist (Kraft).

1. Χριστὸς ἐν ἡμῖν.

α) Der Gedanke und seine Entstehung.

Der Gedanke Χριστὸς ἐν ἡμῖν beruht letztlich auf den persönlichen Erfahrungen, die Paulus an Christus gemacht hat. Diese aber haben ihren Anfang und ihre Grundlage in der Erscheinung von Damaskus. „Damit, daß er den Herrn in seiner göttlichen Herrlichkeit . . . geschaut hatte, und daß er von diesem Erhöhten alle Kräfte seines eigenen höheren Lebens bezog, hat er ihn prinzipiell als Geist erfahren“.[1]) Denn so gewiß Paulus glaubt, Jesum damals objektiv, mit dem leiblichen Auge, gesehen zu haben, so gewiß erschöpft sich darin jenes Erlebnis nicht. Dieses bloß leibliche Sehen wäre ihm ein γινώσκειν κατὰ σάρκα, das er gerade Christus gegenüber verwirft 2 Kor. 5, 16. Sondern es war zugleich ein γινώσκειν κατὰ πνεῦμα, ein Sehen mit dem inneren, geistigen Auge. Das ist das eigene Urteil des Paulus, das deutlich aus seinen Außerungen über jenes Erlebnis hervorgeht.[2])

Nach Gl. 1, 15f. hat es Gott gefallen, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. Die Präposition ἐν kann unmöglich nur ausdrücken, daß Paulus die Person war, welcher die Offenbarung zuteil wurde; dafür steht der bloße Dativ, so auch bei Paulus 1 Kor. 2, 10; 14, 30; Eph. 3, 5; Phl. 3, 15. Die Übersetzung „an mir“,[3]) wie es etwa Gl. 1, 24; 1. Tm. 1, 16 heißt,

[1]) Holtzmann, Theol. II S. 88, vgl. auch Olschewski, bes. S. 158f.
[2]) So auch Olschewski S. 26ff.
[3]) So Lipsius z. St.

ähnlich wie bei demselben Verb Rm. 8, 18 εἰς ἡμᾶς steht, ist zwar sprachlich durchaus möglich. Aber der Gedanke, der sich dann ergäbe, „daß Gott anderen Menschen an dem Beispiel des Paulus das ihnen verborgene Wesen Christi enthüllt habe“, paßt in den ganzen Zusammenhang nicht. Es kann also nur heißen „in mir“, und der Gedanke ist, daß „Gott . . . seinen Sohn in Paulus enthüllt habe“,[1]) d. h. Gott ließ ihn mit seinem geistigen Auge das Bild Jesu erkennen, das ihm bisher verborgen geblieben war.[2])

Das wird in überraschender Weise bestätigt durch 2 Kor. 4, 4—6, vgl. mit 3, 13—18. „In unseren Herzen“ hat es Gott aufleuchten lassen „zum strahlenden Aufgang der Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes im Antlitze Christi“.[3]) Auf den Herzen lag die Decke, die jetzt fortgenommen ist, so daß wir nun alle die Herrlichkeit des Herrn sehen. Wenn das auch von allen Christen ausgesagt wird, so bezieht es sich doch offenbar speziell auf das Erlebnis des Paulus. Auch Phl. 3, 12 sagt Paulus, jedenfalls in Beziehung auf dasselbe Ereignis, daß er von Christus „ergriffen“ wurde; auch damit ist offenbar eine innere Erfahrung gemeint.

Aus all diesen Stellen ist klar ersichtlich, daß ihm das innere Erlebnis wichtiger war als die äußere, sinnliche Erscheinung, so wenig er auch beides trennt und so wenig er die Objektivität des Vorgangs bezweifelt. Und weil er es so auffaßt, darum war es ihm mehr als eine einmalige Tatsache, die vorübergeht und von der man nachher nur noch die Wirkungen spürt: Sein ganzes christliches Leben, das daraus hervorging, und das wir vielleicht als Folge jener Erscheinung fassen würden, war ihm darin schon gegeben. Was er damals erlebte, ward ihm ein ständiger Besitz. Nicht nur das eine Mal war ihm Christus erschienen, sondern ständig war er ihm gegenwärtig. Gott offenbarte seinen Sohn in ihm, er pflanzte ihn dem Paulus ins Herz, senkte ihn hinein in sein Inneres. Sein Inneres war der Schauplatz jener göttlichen Offenbarung, darum wohnt von nun an Christus in seinem

---

1) So Zahn z. St.

2) Vgl. noch Sieffert u. Bousset z. St., Deißmann, Paulus S. 82f., Weinel, Theol. S. 286.

3) Vgl. z. St. Olschewski S. 34ff.

Herzen. Nur dieser Gedanke, ganz wörtlich und konkret gefaßt, wird dem Wortlaut jener Stellen gerecht. Und daß wir recht gesehen haben, wird bestätigt durch die ganze Anschauung des Apostels. Was dort begonnen hat, setzt sich fort in seinem ferneren Leben: *Χριστὸς ἐν ἐμοί.*

Paulus hat das Gefühl einer höheren, göttlichen Kraft, die in ihm wirkt und ihn bestimmt. Diese Kraft geht nicht nur aus von Christus, ist nicht nur seine Kraft,[1]) sondern er selbst ist diese Kraft 1 Kor. 1, 24, er selbst wirkt durch den Apostel Rm. 15, 18f. Damals, vor Damaskus, ist Paulus, der alte irdische, fleischliche Mensch Paulus gestorben, er ist ein neuer Mensch geworden. Und dieser neue Mensch ist bestimmt nicht mehr durch einen menschlichen Willen, sondern durch die Person Christi, der ihm damals erschien und in sein Inneres einging. So kann Paulus sagen: *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* Gl. 2, 20. Sein Leben heißt Christus, ist Christus Phl. 1, 21.[2])

Das gilt nicht nur für Paulus, sondern für alle Christen. In ihnen allen wohnt und wirkt etwas Neues, Christus Rm 8, 10; Eph. 3, 17; 2 Kor. 13, 3. 5;[3]) auch wohl Kol. 1, 27 (hier allerdings die gewöhnliche Auslegung „unter euch").

Durch diese Einwohnung tritt Christus an die Stelle des eigenen Ich. Christus soll in den Christen Gestalt gewinnen Gl. 4, 19, d. h. sein Wesen soll in ihnen seine Ausprägung finden.[4]) Im Apostel redet Christus 2 Kor. 13, 3, seine *σπλάγχνα*[5]) sind die *σπλάγχνα Χριστοῦ Ἰησοῦ* Phl. 1, 8, vgl. Kol. 3, 12[6]) und vielleicht Phm. 20. Der Christen

---

[1]) Auf dieser Linie etwa halten sich Stellen wie 1 Kor. 5, 4; 2 Kor. 4, 10—12; 12, 9; 13, 3; Phl. 3, 10. 21; Kol. 1, 29.

[2]) Lipsius, Bousset, ähnl. Kühl z. St.; nach Dibelius dagegen ist das zukünftige Leben gemeint; nach Ewald ist Christus Subjekt, wodurch aber der Gedanke selbst nicht wesentlich geändert wird. Ähnlich ist Kol. 3, 4 *ὁ Χριστός . . . ἡ ζωὴ ὑμῶν,* vgl. 2 Kor. 4, 12.

[3]) V. 5 nach allgemeiner Auslegung *ἐν ὑμῖν* = „in euch", nicht „unter euch"; dann aber v. 3 wohl auch ebenso, so geg. d. meisten Kühl, vgl. noch das *ἐν ἐμοί* dort.

[4]) So im wesentl. die allgemein übliche Auslegung.

[5]) Entweder wörtl. = Herz (Dibelius) oder übertragen = Liebe, so die meisten.

[6]) S. z. St. genauer „*Σῶμα Χριστοῦ*".

Leib und Glieder sind Leib und Glieder Christi 1 Kor. 6, 13. 15;[1]) der Christ wird mit Christus ein Geist 1 Kor. 6, 17, eine Person. So erlebt der Christ das Leiden Christi, sein Sterben und Auferstehen an sich selbst. „Christi Interessen, Christi Denken und Wollen ist für den, der an ihn glaubt, an die Stelle der eigenen Interessen, des eigenen Denkens und Wollens getreten.“[2]) *Ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν* „wir haben den Sinn Christi“, kann Paulus sagen 1 Kor. 2, 16, und wenn er den Christen den Besitz des Geistes Christi zuschreibt, so ist das ebenso wörtlich zu verstehen.[3])

Wie haben wir nun diese Äußerungen zu verstehen? Sie sind jedenfalls nicht bildlich, sondern ganz wörtlich gemeint. Es ist für Paulus kein Bild, sondern Wirklichkeit, daß Christus in den Menschen eingegangen ist und nun all sein Handeln von innen heraus bestimmt, daß sein Leben, seine neue Persönlichkeit Christus heißt, so daß der Mensch mit Christus eins, selber Christus ist.

Diese Gedanken aber sind möglich bei Paulus, denn sie entsprechen durchaus seiner Gedankenwelt und der seiner ganzen Zeit; und aus diesem Zusammenhang heraus sind sie zu erklären. Die Vorstellungen der Zeit vom Wirken des Geistes und der Dämonen sind die Analogien, die sich uns aufdrängen, sind die Gedanken, an die Paulus anknüpfen mußte.

β) Gottesgeist und Menschengeist.

Für die populäre Auffassung, die zugleich wohl die ursprüngliche ist, ist die Wirkung des Geistes ganz ähnlich der eines Dämons.[4]) Die Dämonen aber gehen, nach der Auffassung auch des Urchristentums,[5]) in den Menschen ein, ergreifen seine ganze Person, sein leibliches und geistiges Wesen, und bringen es in ihre Gewalt. Tiefer dringende Reflexionen über das Verhältnis des Dämons zum mensch-

---

1) Sieffert zu Gl. 4, 19.

2) Haupt zu Eph. 3, 17.

3) Zum Ganzen vgl. noch bes. Weinel, Paulus S. 65 u. 74f.

4) Vgl. Gunkel, Geist S. 34ff.; Volz, Geist S. 2—23, doch dagegen auch S. 57f., 181—184. Für den Hellenismus vgl. z. B. Reitzenstein a. a. O., bes. S. 45, 137, 149f.

5) Vgl. besonders d. synopt. Berichte über d. Heilungen Dämonischer.

lichen Seelenleben darf man von dieser volkstümlichen Auffassung natürlich nicht erwarten; immerhin ist soviel klar: Er ist dem menschlichen Geist gegenüber zunächst und vor allem etwas Fremdes, das ihn knechtet, ja das an die Stelle des menschlichen Selbstbewußtseins tritt.

So ist auch der Geist zunächst eine übernatürliche, göttliche Macht, die den Menschen ergreift und überwältigt.[1]) Trotzdem aber besteht hier ein deutlicher Unterschied; der Gottesgeist steht dem menschlichen Ich nicht so fremd, ja feindselig gegenüber wie der Dämon. Dieser ist doch immer eine fremde, feindliche Macht, die gewaltsam in den Menschen eindringt, ihn knechtet und allmählich zerstört. Der Geist dagegen ist (wenigstens nach der religiös geläuterten Auffassung der späteren Zeit, die das Urchristentum und besonders Paulus teilt) etwas Förderndes, Heilsames, eine göttliche Gabe und ein Gut. Er steigert die natürlichen menschlichen Fähigkeiten, hebt das Seelenleben auf eine höhere Stufe, fördert die sittlichen und religiösen Betätigungen des Menschen. In alledem zeigt sich das göttliche Pneuma, wenn es auch eine übernatürliche Macht ist, doch als etwas dem psychologischen Pneuma, dem natürlichen Seelenleben des Menschen Verwandtes. Und so kann es, was der Dämon nicht kann, nämlich mit dem menschlichen Pneuma zu einem neuen, höheren Ganzen verschmelzen; es kann so gleichsam ein Teil des menschlichen Ich werden.[2])

Die Brücke aber für diese Verbindung ist der doppelte Gebrauch des Wortes Pneuma, als Gottesgeist und als Menschengeist.

Daß Judentum und Urchristentum *πνεῦμα* (bzw. רוּחַ) auch als Bezeichnung für die menschliche Innenseite gebrauchen, ist unbestritten.[3]) Dieselbe Verwendung des Wortes ist aber auch, entgegen der üblichen Annahme,[4]) neuerdings

---

[1]) S. d. Lit. ob. S. 4 Anm. 4.

[2]) Dieser Gedanke wird erleichtert dadurch, daß der Geist, mag er auch als Hypostase gedacht sein, doch immer stark von Gott abhängig, ja eigentlich nur die nach außen projizierte Gotteskraft selbst ist, also nicht in dem Maße ein persönliches Wesen, wie ein Dämon.

[3]) S. d. St. z. B. b. B. Weiß, Theol. S. 93f.

[4]) Vgl. z. B. Cremer, Wörterb. Art. *πνεῦμα*.

im Hellenismus nachgewiesen worden.[1] Das Gleiche findet sich auch bei Paulus, wenn auch vielleicht nur selten.[2]

Πνεῦμα und ψυχή werden also wesentlich synonym gebraucht. Trotzdem heben sich beide deutlich voneinander ab. Vor allem durch die Beziehung des πνεῦμα in uns zum πνεῦμα außer uns. Mag nun das menschliche πνεῦμα mehr physiologisch als Lebenskraft, oder mehr psychologisch als Geist gefaßt werden, immer wird seine Gleichartigkeit mit jenem Pneumaelement, das die Welt erfüllt, stark empfunden. Und weil dieses Pneuma das Gottheitselement, die Substanz des Göttlichen ist, so hebt der Ausdruck πνεῦμα für das menschliche Innenleben zugleich dessen Gottverwandtheit hervor. Dieser Gedanke ist stark ausgeprägt im Hellenismus,[3] findet sich aber auch im A. T. und im Judentum. Die רוּחַ, der menschliche Lebenshauch, stammt aus dem göttlichen Lebenshauch, der göttlichen רוּחַ.[4] Und immer erscheint die רוּחַ, im Unterschied von נֶפֶשׁ, als etwas von Gott Gegebenes, dem Menschen Übergeordnetes, das nicht völlig in ihm aufgeht.[5] Diese Auffassung teilt auch das Urchristentum, so Lc. 23, 46 u. Act. 7, 59; Jac. 4, 5; Apok. 11, 11.

Bei Paulus tritt nun allerdings der rein psychologische Gebrauch von πνεῦμα stark zurück, und der Gedanke der Gottverwandtheit des menschlichen Pneuma scheint zunächst ganz zu fehlen. Beides erklärt sich daraus, daß bei ihm eine andere Auffassung des göttlichen Pneuma überwiegt.[6] Danach steht der Gottesgeist, als die übersinnliche Gotteskraft, zunächst im Gegensatz zu allem Irdischen, Menschlichen, selbst zum menschlichen Seelenleben. Diese Empfindung bestimmt den Geistgedanken des A. T. und des Judentums,[7] aber auch die volkstümliche Auffassung des

---

[1]) S. Reitzenstein a. a. O., bes. S. 44 u. 136.

[2]) Nach B. Weiß S. 250f. nur 1 Kor. 2, 11; 5, 3; Kol. 2, 5; warscheinlich aber doch noch öfter, s. Lüdemann S. 41ff., Wendt S. 119ff., Gloël S. 74ff., Sokolowski S. 141ff.; vgl. auch Lietzmann zu Rm. 8, 11.

[3]) S. Reitzenstein S. 138ff.

[4]) S. Volz, Geist S. 49—52, vgl. mit S. 57, 110ff., 191ff.

[5]) Vgl. Koeberle a. a. O. S. 183f., 202ff., 284, s. auch Volz a. d. gen. St.

[6]) Vgl. Sokolowski S. 252f. Anm. 1.

[7]) S. Volz, Geist.

Hellenismus.[1]) Dieser Gegensatz bildet nun auch die Grundlage der Auffassung des Paulus. Das braucht wohl im einzelnen nicht nachgewiesen zu werden, ich erwähne beispielsweise nur 1 Kor. 2, 10 ff., wo es besonders klar hervortritt.

Diese Auffassung des Pneuma steht nun in sehr fühlbarem Gegensatz zu der vorhin dargestellten: Dort Verwandtschaft zwischen Gottesgeist und Menschengeist, hier Gegensatz. Trotzdem finden sich häufig beide Anschauungen nebeneinander. Das ist möglich, weil beide aus ganz verschiedener Wurzel stammen. Erstere jedenfalls aus der Gleichheit der äußeren Luft und des menschlichen Atems, die zum selben Worte für beides führte. Letztere aus dem Gefühl übermächtiger Gewalten, die den Menschen in der Ekstase ergriffen und überwältigten.[2]) Und so löst sich der scheinbare Widerspruch dadurch, daß beide Male etwas verschiedenes unter dem Wort *πνεῦμα* verstanden wird. Dort ein göttliches Fluidum, an dem jeder Mensch von Natur Anteil hat; hier eine übernatürliche göttliche Kraft, die dem Menschen nur als besondere göttliche Gabe zuteil wird.[3])

Aber eben weil auch dieses übermenschliche göttliche Pneuma in den Menschen eingehen kann, verliert es seinen schlechthin transzendenten Charakter und tritt in ein positives Verhältnis auch zu jenem menschlichen Pneuma. So finden wir es bei Paulus. Allerdings scheidet er zunächst sogar den im Menschen wirksamen göttlichen Geist sehr deutlich von seinem eigenen natürlichen Innenleben Gl. 4, 6; Rm. 8, 9. 11. 14. 16. 26;[4]) 1 Kor. 2, 12; 3, 16; 6, 19 u. a.[5]) Aber gerade diese Stellen sprechen es doch auch wieder aus, daß der Gottesgeist in den Menschen eingegangen und so der innerlich treibende Faktor seines Lebens geworden ist.

Und so vereinigt sich der Gottesgeist, trotz aller

---

[1]) S. Reitzenstein, bes. S. 45 f. u. 150.

[2]) S. ob. S. 5.

[3]) Letzteres auch im Hellenismus, s. Reitzenstein S. 108 f., 138 f., 144, 148 ff.

[4]) V. 16 ist *αὐτὸ τὸ πν.*, d. h. der hl. Geist, dem menschlichen Geist, dem *πν. ἡμῶν* gegenübergestellt.

[5]) Diesen Unterschied betont richtig Cremer im Wörterb. Art. *πνεῦμα* und PRE³ Art. „Geist“, aber mit zu weitgehender Trennung beider.

Überordnung über den Menschengeist, doch mit diesem. So kann Paulus direkt den im Menschen wohnenden Gottesgeist als τὸ πνεῦμά μου bezeichnen 1 Kor. 14, 14f. Darin ist ein Doppeltes ausgesprochen, einmal, daß das im Menschen wohnende göttliche Pneuma sein persönlicher Besitz ist, dann aber doch auch, daß es nur ein Teil, ein Funke der großen Geistmacht ist. Und diese Tatsache, die im Wesen des Geistes begründet ist, erklärt und vereinigt jene scheinbar widersprechenden Aussagen.

Und so fließen denn Gottesgeist und Menschengeist zu einer Größe zusammen, wobei bald das eine, bald das andere überwiegen kann. Pneuma bezeichnet so einmal den göttlichen Geist, aber als den im Menschen wirksamen, z. B. Rm. 8, 4ff.; Gl. 5, 16ff., vgl. Rm. 9, 1 u. a., das andere Mal den menschlichen Geist, aber als vom Gottesgeist erfüllten Rm. 8, 15f.; Gl. 6, 18; Phl. 4, 23; Phm. 25; Rm. 1, 9 u. a.[1]) Das ist allerdings etwas anderes als das „neue Geistesleben“, wie B. Weiß den Sinn wiedergeben will.[2])

So ist also das natürliche menschliche Pneuma fähig, das göttliche Pneuma in sich aufzunehmen und sozusagen sein Organ zu werden.[3]) Und darin wirkt nun doch jener Gedanke der Göttlichkeit des Menschengeistes nach, den wir im Judentum wie im Hellenismus fanden, so wenig Paulus ihn auch direkt ausspricht. Die ψυχή, das πνεῦμα, als das Gottverwandte im Menschen, ist das Organ, das die neuen göttlichen Kräfte empfängt und mit sich vereinigt. Diese Auffassung von der ψυχή, die schon im Judentum nachweisbar ist, die vor allem in der griechischen Philosophie ausgebildet ist, aber auch in der populären Auffassung des Hellenismus vorhanden ist,[4]) liegt doch schließlich auch diesen Gedanken des Paulus zugrunde. In alledem zeigt sich deutlich, daß auch seine Psychologie auf derjenigen seines Volkes und seiner Zeit

---

[1]) St. s. Lüdemann, S. 132. Feine, Theol. S. 431f. vgl. S. 261 Anm. 1; vgl. noch Holtzmann, Theol. Bd. 2 S. 18ff., Gloël S. 283f., Sokolowski S. 147ff., 251ff.

[2]) Theol. S. 338f., vgl. dagegen Sokolowski S. 144ff.

[3]) Cremer, Handwb. Art. πν.

[4]) S. Reitzenstein S. 97, 107, 108f., 112, 116f., 144ff., 153f., 157f., 179.

beruht, trotz aller Abweichungen, die durch den spezifisch christlichen Charakter seiner Geisterfahrungen bedingt sind.[1])

γ) Christusgeist und Christus im Menschen.

Das eben dargestellte Verhältnis von Gottesgeist und Menschengeist gilt nun vor allem für die Person Christi. Ja, bei ihm ist der Gottesgeist so sehr die beherrschende Macht, daß sein menschlicher Geist demgegenüber völlig zurücktritt. Während sonst der Mensch eine äußere, leibliche Seite, die *σάρξ*, und eine innere, geistige, das natürliche *πνεῦμα*, besitzt, so besteht Christus vielmehr aus *σάρξ* und göttlichem *πνεῦμα* Rm. 1, 3f. Der *ψυχή* im natürlichen Menschen entspricht bei ihm das *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, der Gottesgeist 1 Kor. 15, 45. Das göttliche *πνεῦμα*, das in ihm wohnt, ist mit seinem *νοῦς*, seinem geistigen Innenleben identisch.[2])

Und wenn nun dieser Gottesgeist auch in den Christen wohnt, so liegt darin nicht nur ein Parallelismus zwischen Christus und den Christen, sondern vielmehr eine Abhängigkeit dieser von jenem. Denn dieser Gottesgeist ist ja zugleich der Geist Christi. Es ist also nicht nur ein von Christus ausgehender, von ihm gesandter Geist, sondern sein eigenes Seelenleben, sein inneres Wesen, das in den Menschen eingeht und nun wieder mit dessen Person verschmilzt. Das göttliche Pneuma, das zum Pneuma Christi geworden war, wird nun auch zum Pneuma des Christen.

Dieser Gedanke ist klar erkennbar, besonders 1 Kor. 2, 16: *ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.* Den Sinn Christi, der vom göttlichen Geist erfüllt, der seinem Inhalt nach ganz mit dem Gottesgeist identisch ist, den besitzen die Christen.[3]) Und wenn es hier ganz klar ausgesprochen ist, daß die geistige Persönlichkeit Christi selbst in den Menschen eingegangen

---

[1]) Vgl. dazu genauer Sokolowski S. 243ff.; z. Ganzen noch Pfleiderer, „Das paulinische *πνεῦμα*“, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1871 S. 161ff.

[2]) Genaueres hierüber vgl. in „*Σῶμα Χριστοῦ*“.

[3]) Vgl. Schmiedel, J. Weiß, Kühl z. St., Lietzmann zu Rm. 8, 11. Feine, Theol. S. 261. Pfleiderer, Paulin. S. 220f.

ist, so fällt von da aus auch auf die anderen Stellen, die vom *πνεῦμα Χριστοῦ* reden, neues Licht. So wird Gl. 4, 6f. der „Geist seines Sohnes“, den „Gott in unsere Herzen sandte“, nach dem ganzen Zusammenhang nicht nur der Geist sein, der von Jesus ausgeht oder den er auf Erden besaß, sondern geradezu der in ihm wohnende Gottesgeist, der sein inneres Wesen ist. Dieser selbe Geist, dies innere Wesen Christi, ist auch der Geist der Christen, ihr inneres Wesen. Diese Auslegung wird bestätigt durch den ganzen Zusammenhang der Stelle. Nach 3, 16 und 26—29 sind nämlich die Christen dadurch Söhne Gottes, daß sie in Christus, dem Gottessohne, sich befinden.[1]) Das schließt sich mit 4, 6f. zu dem ganz konkreten und einheitlichen Gedanken zusammen, daß die Christen, weil sie in Christus und so mit seiner Person eins sind, darum auch den Gottesgeist, seinen Geist, sein inneres Leben besitzen.[2])

Ebenso wird die parallele Stelle Rm. 8, 14—17 zu verstehen sein, vor allem aber auch die Stelle Rm. 8, 9—11, die mit dieser nicht nur der Reihenfolge, sondern auch dem Inhalt nach aufs engste zusammenhängt. Erst so wird der Wechsel der Ausdrücke *πνεῦμα ϑεοῦ ἐν ἡμῖν — πν. Χριστοῦ ἔχειν — Χριστὸς ἐν ἡμῖν* ganz verständlich. Durch die Art, wie der eine Ausdruck den anderen wieder aufnimmt, wird ihre völlige Identität bewiesen.[3]) Diese aber ist nur dann vorhanden, wenn der Geist Gottes nicht nur etwas von Christus ausgehendes, sondern wirklich Christi Geist, ein Teil seines Innenlebens ist, so daß dort, wo der Geist wohnt, auch Christus selbst mit seinem ganzen Wesen gegenwärtig ist.

Und ganz ähnlich steht es 2 Kor. 3, 17. Hier wird im selben Satze gesagt *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* und dann ist vom *πνεῦμα κυρίου* die Rede, es werden also in einem Atemzuge Herr (= Christus) und Geist gleichgesetzt, und doch erscheint wieder der Geist als Besitz und Gabe des Herrn. Darin liegt zweifellos eine Verschiebung des Gedankens, die aber verständlicher wird, wenn der Geist nicht nur etwas von Christus Ausgehendes oder ihm Gehörendes, sondern tatsächlich

---

[1]) Über diesen Gedanken vgl. genauer „*Σῶμα Χριστοῦ*“.

[2]) So auch Pfleiderer, Paulinism. S. 220.

[3]) So z. B. B. Weiß b. Mey. z. St., anders Lipsius z. St.

sein inneres Personleben selber ist. Denn nur dann kann er einerseits mit Christus, als das, was sein Wesen ausmacht, identifiziert, und doch in gewisser Weise, als eine von ihm ausgehende Kraft, von ihm unterschieden werden. Dieser Geist aber ist auch hier, nach dem ganzen Zusammenhang, nicht nur der in Christus verkörperte, sondern zugleich der in den Christen wohnende und wirkende Geist.

Und so ist es denn klar: Christus wohnt und wirkt nicht nur vermittelt, sondern auch unmittelbar, persönlich in den Christen. Man pflegt zwar gewöhnlich zu sagen: Seine Wirksamkeit ist durch den Geist vermittelt, und man kann nicht sagen, daß das falsch wäre. Nur daß diese Vermittlung eigentlich keine Vermittlung ist, wenigstens nicht in dem Sinne, als wenn sich der Geist als ein Mittelglied zwischen Christus und den Christen schöbe, so daß Christus selbst nur indirekt, nur durch den Geist wirken könnte. Das war vielleicht die vulgäre Auffassung, bei Paulus aber wirkt Christus direkt, unmittelbar. Dieser Geist ist ja das Wesen Christi selbst, ist sein Geist, seine Seele, wo dieser Geist wohnt, da wohnt auch Christus selbst. So ist es ganz gleichgültig, ob von dem *πνεῦμα* oder von der *δύναμις Χριστοῦ* geredet wird,[1]) wie ja *πνεῦμα* und *δύναμις* auch sonst häufig synonym stehen;[2]) der Geist Christi und seine persönliche Kraft sind im Grunde dasselbe, beide wohnen und wirken im Menschen und Christus durch sie. Der Gläubige hat den Sinn, den Geist, das Herz Christi, die Persönlichkeit Christi ist in ihn übergegangen, Christus denkt und redet in ihm.[3])

So sind die Aussagen vom Wirken Christi und des Geistes völlig gleichbedeutend. Der Geist ist Kraft wie Christus, er wohnt im Menschen wie Christus (Rm. 8, 9. 11; 1 Kor. 3, 16; 6, 19; 1 Th. 4, 8), in den Herzen (Gl. 4, 6; 2 Kor. 1, 22; 3, 3), und beides wird ja Rm. 8, 9—11 gleichgesetzt, vgl. noch Eph. 3, 16f. Und da sich beide Tatsachen auch in den

---

[1]) S. f. letzteres d. St. ob. S. 3.

[2]) Vgl. z. B. Gunkel, Geist S. 23, 72ff., Sokolowski S. 1ff., 167f., 232f., Wendt bes. S. 34f., 50, 145f. u. a.

[3]) S. ob. S. 3f., vgl. auß. d. dort gen. Lit. noch Bousset, J. Weiß, auch Heinrici zu 1 Kor. 2, 16; Pfleiderer, Paulin. S. 221, Urchristent. Bd. 1 S. 272f.

Wirkungen nicht unterscheiden, so ist es völlig klar, daß der Gedanke *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* entstanden ist aus dem anderen *τὸ πνεῦμα ἐν ἡμῖν*. Der Geist, der im Christen wohnt, ist Christi Geist, ist sein inneres Wesen; wo er ist, da ist deshalb Christus selbst gegenwärtig und wirksam. Und umgekehrt, wo Christus ist, da ist er mit diesem seinem Geist, der seine Person bestimmt und ausmacht; und so wohnt und wirkt er durch den Geist, im Geist, als Geist in dem Menschen.

2. *Ἡμεῖς ἐν Χριστῷ.*

α) Darstellung.

Neben den Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* tritt der Gedanke des *ἐν Χριστῷ εἶναι*. Paulus braucht die Wendungen *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἐν κυρίῳ* u. ä. außerordentlich oft.[1]) Eine Behandlung aller dieser Stellen ist im Rahmen unserer Arbeit selbstverständlich unmöglich, wir müssen uns schon wegen ihrer großen Anzahl auf die grundlegenden beschränken. Damit sind wir auch der Entscheidung der Streitfrage überhoben, ob die Formel überall denselben Sinn hat, ob überall an ein Sichbefinden in Christus gedacht ist, wie Deißmann behauptet, oder ob sie in verschiedener Bedeutung gebraucht wird, wie J. Weiß meint.[2]) Mir scheint es allerdings, daß diese Einschränkungen der These Deissmanns berechtigt sind und daß es sich nicht um eine feste „Formel" handelt mit im wesentlichen überall gleichem Sinn, sondern um eine fließende Wendung mit je nach dem Zusammenhang wechselnder Bedeutung. Auch dadurch ist also eine Beschränkung des Materials geboten; für unseren Zweck kommt es nur auf die Stellen an, wo sicher von einem Sein des Christen in Christus die Rede ist oder ein solches vorausgesetzt wird. Daß aber die Wendung in diesem „mystischen" Sinne gebraucht wird, ist wohl allgemein anerkannt; mit diesem mystischen Gebrauch allein haben wir uns zu beschäftigen.

[1]) Nach Deißmann, „In Ch. J." S. 1f. mit Einschluß der Pastoralbriefe 164mal.

[2]) In seiner Kritik des Deißmann'schen Werkes, Stud. u. Krit. 1896 S. 1ff.; so auch B. Weiß, Theol. S. 221f., 281; Olschewski S. 152 Anm.; Feine, Theol. S. 366f.

Besonders deutlich ist es in der Wendung *Χριστὸν ἐνδύσασθαι* Gl. 3, 27, vgl. Rm. 13, 14, daß Christus als etwas gedacht ist, innerhalb dessen sich der Christ befindet.[1]) Paulus möchte in Christus erfunden werden Phl. 3, 9. Die Christen leben in Christus (Rm. 6, 11; 8, 1; 16, 7. 11; 1 Kor. 1, 30; 15, 22; 2 Kor. 5, 17; 12, 2. u. a.), sie sind neugeschaffen in Christus (Eph. 2, 10 vgl. v. 15; 4, 24; 2 Kor. 5, 17). In ihm werden sie stark (Eph. 6, 10; Phl. 4, 13 vgl. Kol. 2, 10); sie denken in ihm Phl. 2, 5 vgl. 4, 2[2]) und reden in ihm 2 Kor. 2, 17; 12, 19. In ihm sollen sie wandeln Kol. 2, 6 oder stehen Phl. 4, 1; 1 Th. 3, 8.[3])

Die religiöse Erfahrung, die sich hierin ausspricht, kann man wohl am besten bezeichnen als das Gefühl einer neuen Lebenssphäre, in der sich Paulus und der Christ überhaupt befindet. *Εἶναι ἐν Χριστῷ* steht im Gegensatz zum *εἶναι ἐν σαρκί* (Gl. 6, 12; Rm. 7, 5; 8, 8f. vgl. v. 1; 1 Kor. 1, 30f. vgl. Phl. 3, 3f., auch Phm. 16), zu *ἐν ἁμαρτίαις* (1 Kor. 15, 17 vgl. 18ff.), zu *ἐν κόσμῳ* (Kol. 2, 20; Eph. 2, 12f.). An letzterer Stelle ist *ἐν κόσμῳ* gleich *χωρὶς Χριστοῦ*, ähnlich wie Gl. 5, 4 *ἐν νόμῳ = ἀπὸ Χριστοῦ.*[4])

Das beweisen aber nicht nur diese Antithesen, das beweist auch der Gebrauch der Formel selbst. Denn überall handelt es sich hier um das neue Leben des Christen, um seine Begründung und Entstehung, seinen Bestand und seine Auswirkungen, um die Sphäre, in welcher der Christ lebt und sich bewegt, fühlt und denkt, redet und handelt.[5])

Dabei macht nun aber die Frage Schwierigkeiten, wie Paulus diese Lebenssphäre einfach mit der Person Christi gleichsetzen kann. Die ältere Auslegung suchte die Schwierigkeit hinwegzuschaffen durch den Hinweis darauf, daß das neue Leben durch Christus beschafft, in ihm begründet sei. Das ist ein zweifellos richtiger Gedanke, und an den häufigen Stellen, wo von den religiösen Gütern die Rede ist, die „in Christo“ vorhanden sind, mag er den Sinn des Ausdrucks

---

1) S. genauer Deißmann S. 95—97.
2) S. z. St. Deißmann S. 113ff.
3) Weiteres s. Deißmann S. 101ff.
4) Nach Deißmann S. 125f.
5) Stellen bei Deißmann S. 118ff.

richtig wiedergeben.[1]) Und an manchen anderen Stellen wieder mag es etwa bedeuten „innerhalb der Sphäre Christi".[2]) Diese Erklärungen genügen aber nicht dort, wo wirklich von einem „Sein in Christus" die Rede ist. Die Wurzel dieses Ausdrucks liegt allerdings zweifellos darin, daß Paulus sein neues Leben und das der Christen von Christus ausgehend fühlte; Christus war ihr neues Leben. Mag daher die Formel sachlich dasselbe bedeuten wie ein „Sein in einem durch Christus erworbenen Leben", der Ausdruck besagt doch mehr. Er redet direkt von einem Sichbefinden in Christus, Christus selbst ist die neue Lebenssphäre des Christen.

β) Erklärung aus dem Geistgedanken.

Der Weg zum Verständnis der Formel *ἐν Χριστῷ* liegt wiederum in der Beziehung zwischen Christus und Geist. Diese Lösung, die zuerst Gunkel a. a. O. S. 89 ff. angedeutet hat, hat dann Deißmann a. a. O. S. 84 ff. näher begründet. Dieser hat darauf hingewiesen, daß die Formel *ἐν πνεύματι* fast immer im selben Zusammenhang gebraucht wird wie *ἐν Χριστῷ*. Es entsprechen einander *εἶναι ἐν Χριστῷ* (1 Kor. 1, 30; 2 Kor. 5, 17; Rm. 8, 1; 16, 11) und *εἶναι ἐν πνεύματι* (Rm. 8, 9); *στήκειν ἐν κυρίῳ* (Phl. 4, 1; 1. Th. 3, 8) und *ἐν πν.* (Phl. 1, 27); *λαλεῖν ἐν Χριστῷ* (2 Kor. 2, 17 vgl. 12, 19; Rm. 9, 1) und *ἐν πν.* (Rm. 8, 15; 1 Kor. 12, 3); *ἡγιασμένος ἐν Χ.* (1 Kor. 1, 2) und *ἐν πνεύματι* (Rm. 15, 16; 1 Kor. 6, 11 usw.). Beide Formeln haben denselben Gegensatz *ἐν σαρκί* (Phl. 3, 3 vgl. Phm. 16; Rm. 8, 9); beide stehen nebeneinander (Rm. 9, 1; Eph. 2, 21 f. vgl. Phl. 2, 1); der *κοινωνία Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1 Kor. 1, 9) entspricht die *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* (2 Kor. 13, 13; Phl. 2, 1).[3])

Das ist nur ein Auszug aus den vorhandenen Parallelen, er genügt aber zum Beweise der engen Verwandtschaft beider Wendungen. Da nun die Formel *ἐν πνεύματι* zweifellos

---

[1]) Stellen bei. J. Weiß a. a. O. S. 24 ff.

[2]) Ebda. S. 12 ff.

[3]) So nach Deißmann a. a. O. S. 85—87, dort noch weitere Beispiele; ebenso ders. Paulus S. 86; Sokolowski S. 230 f.; Pfleiderer, Urchristent. 1 S. 248 f.

älter, ja schon vorchristlich ist,[1]) da sie ferner auch logisch offenbar die Voraussetzung der Formel ἐν Χριστῷ bildet, so ist es völlig klar, daß diese aus jener entstanden ist. Das wird bestätigt dadurch, daß überall, wie gerade unsere Arbeit immer wieder zeigte, die Anschauung des Apostels vom Pneuma die Voraussetzung für die von Christus ist. Wir tun also mit dieser Ableitung der Formel nichts weiter, als daß wir ein Gesetz, das die ganze paulinische Christologie beherrscht, auf unseren speziellen Fall anwenden.

Was heißt nun „im Geist sein"? Es ist offenbar gedacht an ein Sichbefinden in der Sphäre, im Element des Geistes, ein Umflossensein von ihm.[2]) Dabei ist der Geist offenbar zunächst als Substanz, als Fluidum gedacht.[3]) Zugleich aber zeigt es sich allerdings auch gerade hier wieder deutlich, daß der Geist vor allem Kraft ist.[4]) So war für die vulgäre Anschauung ἐν πνεύματι gleich „in der Ekstase".[5]) Der Geist ist also nicht gleich der stillen See, dem klaren Äther, sondern vielmehr dem reißenden Strom, dem brausenden Sturm. „Im Geist sein" ist also nicht ein Schwimmen im Meer, ein Schweben im Äther, sondern ein Fortgerissenwerden vom Strom, ein Ergriffenwerden vom Wirbelsturm. Dies ist die semitische Auffassung vom Geist, jenes mehr die indogermanische, griechische.[6]) Sie entspricht überhaupt mehr der Art des semitischen Denkens, das voluntaristisch gerichtet ist und in der Welt mehr wirksame Kräfte, als ruhende Substanzen sieht, während der Indogermane, speziell der Grieche, mehr Sinn für objektive Betrachtung hat.[7])

Wenn nun auch die Auffassung des Geistes, besonders

---

[1]) Eine genauere Untersuchung darüber fehlt allerdings, ich zitiere nur beispielsweise aus der LXX Ez. 11, 24; 37, 1; Dan. 3, 39.

[2]) S. Deißmann, „In Ch. J." S. 98 u. a.; Sokolowski S. 253f.; Feine, Theol. S. 367.

[3]) Genauer „Σῶμα Χριστοῦ".

[4]) Vgl. dazu bes. ob. S. 3 u. 11.

[5]) Gunkel S. 92.

[6]) Vgl. Volz, Geist S. 59 Anm. 1, nach Stade, Bibl. Theol. d. A. T. I S. 182 Anm. 3.

[7]) Eine Durchführung dieses Gedankens, speziell auch am Begriff des Pneuma, würde gewiß zu interessanten völkerpsychologischen Ergebnissen führen.

bei Paulus, ruhiger geworden ist, so ist doch auch für ihn noch der Geist vor allem Kraft. Und dem entspricht es, daß auch die Verben und Substantive, mit denen verbunden ἐν πν. steht, häufiger eine Tätigkeit, eine Bewegung, als ein Ruhen ausdrücken.[1]) Ἐν πν. schließt gewöhnlich, auch bei Paulus, den Sinn mit ein „in der Macht", „unter der Wirkung des Geistes", „vom Geist getrieben".

Das ist von Deißmann nicht klar genug erkannt, jedenfalls nicht deutlich betont worden. Aber diese Kraft ist nun allerdings zugleich doch als ein Element gedacht; ein Getriebenwerden vom Geist ist ohne ein Sichbefinden im Geist nicht denkbar. Das setzen auch alle jene Ausdrücke voraus, denn das ἐν ist offenbar lokal zu verstehen und es ist nicht angängig, es einfach instrumental gleich „durch" zu fassen, so oft es diese Bedeutung auch mit einschließen mag.[2])

So haben wir also auch den Gedanken des ἐν Χριστῷ εἶναι zu verstehen. Wir stimmen der Definition Deißmann's [3]) zu: „Die ..... Formel ἐν Χ. Ἰ. charakterisiert das Verhältnis des Christen zu Jesus Christus als ein lokal aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus". Nur daß dieses Sichbefinden nicht gedacht ist als ein Ruhen in einem Element, als ein Geborgensein in der Gemeinschaft mit Christus, sondern, wenigstens vornehmlich, als ein Bewegtwerden von einer Kraft, als ein Getriebensein durch den erhöhten Herrn. Denn nur so entspricht es der Analogie des εἶναι ἐν πν., nur so auch den religiösen Erfahrungen des Paulus, die er in diesen beiden Formeln ausspricht. Denn beide, Christum wie den Geist, hat er vor allem erfahren als wirksame Kräfte, die sein Leben umgestalteten und fortan bestimmten.

So ist es wiederum der Geistgedanke, der auch diese Vorstellung ermöglicht. Weil der Gottesgeist, der im Christen wohnt, zugleich Christi Geist war, so war mit ihm Christus selbst im Christen. Und weil sein Wesen Geist ist, ist nun auch aller Geist, der irgend in der Welt wirksam wird, sein Geist, der Ausfluß seines Wesens. Das Geistelement,

---

[1]) S. d. Beispiele b. Deißmann S. 85f.

[2]) S. Deißmann S. 74ff.

[3]) S. 97.

in dem der Christ lebt, ist die Kraft des Erhöhten, ist Christi Geist, in dem er gegenwärtig ist. Wer in diesem Geist ist, seinem Geist, dessen Fülle er besitzt, der sein Wesen ausmacht, der ist darum in Christus selbst.

γ) Verhältnis von ἐν Χριστῷ und Χριστὸς ἐν ἡμῖν.

Zwei Gedanken sind es also, in denen sich bei Paulus das Gefühl der Gegenwart Christi vor allem ausspricht: Christus wohnt im Menschen, der Mensch lebt in Christus. Es ist schließlich dieselbe religiöse Erfahrung, auf die beide Gedanken zurückgehen: dort das Gefühl einer neuen Kraft, die den Menschen beseelt und treibt, hier die Empfindung einer neuen Sphäre, in der er atmet und lebt. Und Paulus braucht beide Formeln nebeneinander, oft sogar in unmittelbarster Nähe (2 Kor. 13, 3—5; Rm. 8, 10 vgl. v. 1f.; Kol. 1, 27—29). Fast zu jedem Ausdruck der einen Reihe kann man einen entsprechenden der anderen Reihe finden. Christus lebt im Christen (Gl. 2, 20 usw.) und die Christen in Christus (Rm. 6, 11; 8, 1 usw.); Christus redet in Paulus (2 Kor. 13, 3) und Paulus in ihm (2 Kor. 2, 17; 12, 19). Seine Kraft wirkt in den Christen (2 Kor. 12, 9; 13, 3; Kol. 1, 29) und sie sind stark in ihm (Eph. 6, 10; Phl. 4, 13 vgl. Kol. 2, 10).[1]) Christus soll in ihnen Gestalt gewinnen (Gl. 4, 19) und sie sollen werden erwachsene Männer in ihm (1 Kor. 2, 6 vgl. 3, 1; Kol. 1, 28). Und es sind dieselben Wirkungen, die von beidem ausgehen, dieselben Güter, die dadurch dem Menschen zuteil werden.[2])

So wird hier offenbar dieselbe religiöse Wahrheit, nur unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten, ausgesprochen. Aber diese Gesichtspunkte sind allerdings so verschieden, daß beide Gedanken formell geradezu in unvereinbarem Widerspruch miteinander zu stehen scheinen. Einmal wohnt Christus im Menschen, das andere Mal lebt der Mensch in Christus; wie ist das beides zusammen vorstellbar?

---

[1]) ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ 2 Kor. 13, 4 ist Gegensatz zu δυνατεῖ ἐν ὑμῖν V 3.

[2]) Vgl. überhaupt die S. 3f. gen. Stellen mit den S. 13f. angeführten.

Deißmann[1]) hat darauf aufmerksam gemacht, daß beides sich nicht ausschließt bei „einer als unbegrenzt und alles durchdringend gedachten elementaren Substanz (Luft, Licht usw.)“. Man kann gleichzeitig sagen, „der Mensch ist in der Luft“ und „die Luft ist im Menschen“.[2]) Eine solche Substanz aber ist das Pneuma, das wird bewiesen durch das Nebeneinander der Formeln τὸ πν. ἐν ἡμῖν und ἐν πν.[3]) Das Pneuma umfließt den Menschen und durchdringt ihn zugleich.[4])

Und so muß auch Christus anscheinend gedacht sein, sonst sind diese Formeln, sowohl jede für sich, als auch vor allem beide zusammen, nicht möglich. Christus ist, wie der Geist, das Element, das den Christen zugleich umgibt und erfüllt, die Kraft, die ihn zugleich von außen bewegt und von innen treibt. Bald ist Christus mehr subjektiv als die Kraft des individuellen Lebens bezeichnet, bald mehr als die objektive Größe gefaßt, der das individuelle Leben eingeordnet ist. Es ist im Grunde dieselbe religiöse Erfahrung, aber dort mehr „e specie hominis“, hier mehr „e specie Christi“ betrachtet. Beide zusammen aber geben dieses religiöse Erlebnis erst voll wieder, sie ergänzen sich zu der „Vorstellung des gegenseitigen Ineinander der Christen und des pneumatischen Christus“.[5])

Damit aber sind wir nun allerdings hinausgegangen über unsere bisherige Bestimmung des Verhältnisses von Christus und Geist. Wir hatten versucht, die Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* und *ἡμεῖς ἐν Χριστῷ* daraus zu erklären, daß der Geist die persönliche Kraft Christi ist. Darum wohnt mit dem Geist auch Christus selber im Menschen, und wer im Geiste Christi lebt, lebt in Christus selber. Aber so richtig dieser Gedanke zweifellos ist, wir werden damit diesen Ausdrücken doch nicht ganz gerecht. Denn es ist mit ihnen doch mehr ausgesagt, als daß die persönliche Kraft Christi im Christen

---

1) In Ch. J. S. 91—93.

2) Vgl. auch J. Weiß, Die Nachf. Christi S. 95.

3) Vgl. d. Stellen ob. S. 7f. u. 11 mit den S. 14 und in der dort erwähnten Liter. genannten.

4) Beide Gedanken finden wir verbunden 1 Kor. 12, 13 in den Aussagen *ἐν ἑνὶ πν. ἐβαπτίσθημεν* und *ἓν πν. ἐποτίσθημεν*.

5) Deißmann S. 92f.

wirkt, mehr, als daß der Christ in seiner Einflußsphäre lebt: Christus wohnt selber, persönlich im Christen, und der Christ lebt in der Person Christi selber. Ja beide Gedanken gehen nebeneinander her und vereinigen sich sogar zu dem Gedanken eines gegenseitigen Ineinanders Christi und der Christen. Das alles hat für uns zweifellos etwas Auffallendes und Befremdliches. Daß eine Kraft in den Menschen eingeht, daß er in einem Elemente lebt, daß beides ihn zugleich umgibt und erfüllt, das ist uns verständlich und vorstellbar. Und so machen die Formeln *τὸ πνεῦμα ἐν ἡμῖν* und *ἡμεῖς ἐν πνεύματι,* sowohl für sich als auch nebeneinander, keine Schwierigkeiten. Unvorstellbar und unerklärlich aber scheint uns das alles zu sein bei einer Person. Und wenn wir nun doch die Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς ἐν Χριστῷ* bei Paulus so häufig finden, so liegt tatsächlich die Frage nahe: Hat Paulus hier Christus wirklich noch als Person gedacht, oder als Element und Kraft? Und wenn wir sehen, wie eng sich diese Vorstellungen von Christus mit denen vom Pneuma berühren, ja wie sie nur aus diesen erklärbar sind, so liegt der Gedanke nahe, daß Christus und Geist hier tatsächlich identisch sind. Ist das wirklich der Fall?

II. Christus als Person.

1. Unterschied von Christus und Geist.

Wie wir sahen,[1] ist Christus seinem inneren Wesen nach mit dem Geist identisch. Als der Erhöhte aber ist er auch äußerlich gleichsam Geist geworden, indem er die diesem inneren Wesen entsprechende äußere Daseinsform, das *σῶμα πνευματικόν,* erlangte 1 Kor. 15, 44 ff.[2])

Aber nicht nur der Erhöhte, im Himmel Thronende, sondern auch der gegenwärtig Wirksame ist seinem Wesen nach mit dem Geist identisch. Das ist schon an sich selbstverständlich, ist aber an einigen Stellen auch

[1]) ob. S. 9.

[2]) Genaueres s. „*Σῶμα Χριστοῦ*".

direkt ausgesprochen. 1 Kor. 15, 45 ist durch die Hinzufügung von ζωοποιοῦν zu πνεῦμα und durch die Ausführungen v. 48ff. offenbar auf Christi belebende Wirksamkeit, die er als Geist ausübt, Bezug genommen. Und Röm. 8, 9f. sind die Einwohnung des Geistes und die Christi völlig gleichgesetzt.[1])

Dazu kommt nun noch 1 Kor. 6, 16f. Wenn hier v. 17 gesagt ist ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν, so steht das offenbar in Gegensatz zu v. 16 ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν. Die Gemeinschaft mit dem Herrn soll, gegenüber der fleischlichen Gemeinschaft mit der Hure, als wesentlich geistige gekennzeichnet werden. Darum steht das überraschende ἓν πνεῦμα statt des ἓν σῶμα, das man erwarten sollte. „Wer dem Herrn anhängt, ist mit ihm eins und zwar Geist".[2]) Der Christ ist also eins mit der Persönlichkeit Christi, seinem psychologischen Geist; dieser Geist aber ist doch, wie überall, so auch hier, identisch mit dem heiligen Geist. Der gegenwärtige Christus also, mit dem der Mensch in Gemeinschaft tritt, ist auch hier seinem Wesen nach identisch mit dem Gottesgeist.

Noch deutlicher ist das ausgesprochen 2 Kor. 3, 17f. ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. Hier handelt es sich nicht, wie etwa 1 Kor. 15, 45, um eine Aussage über das Wesen des erhöhten Herrn, sondern nach dem ganzen Zusammenhang von v. 4 an um Christus und Geist als wirksame Mächte.[3]) Damit ist nun allerdings doch weit mehr ausgesprochen, als nur die Gleichheit der Wirkungen, mehr, als daß der Herr, den das Zitat in v. 16 nannte, dasselbe wirkt, was vorher v. 4ff. vom Geist abgeleitet war. In dieser Gleichheit der Wirkungen, das ist die Meinung des Paulus, zeigt sich eine Gleichheit des Wesens, zeigt es sich, daß Christus, der gegenwärtige und wirksame, die ganze Fülle des Gottesgeistes in sich trägt,[4]) daß ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.

---

[1]) S. ob. S. 10.

[2]) So Lietzmann z. St., vgl. noch J. Weiß, Bachmann, Schmiedel, Kühl z. St., Sokolowski S. 146f.

[3]) Betont bes. v. Gloël S. 119ff., Heinrici, Bachmann, Lietzmann, Kühl z. St.

[4]) Das soll wahrscheinlich durch den Artikel τὸ vor πνεῦμα ausgesagt werden, so Gloël S. 122; vielleicht soll es aber auch nur ausdrücken, daß er der vorher erwähnte Geist ist, so Heinrici u. Lietzmann z. St.

Man hat in dieser Aussage die völlige Identität von Christus und Geist ausgesprochen gefunden.[1]) Auch wir haben im Verlauf unserer Arbeit öfters von „Identität", „Gleichsetzung" u. ä. gesprochen. Aber diese Aussagen bedürfen einer Begrenzung, einer näheren Bestimmung. Gewiß, Christus und Geist sind identisch. Der Gottesgeist ist sein Geist, er bildet sein Wesen, seine Person; die ganze Fülle des Gottesgeistes verkörpert sich in ihm. Inhaltlich und dem Umfange nach, materiell und substantiell decken sich beide Größen völlig. Aber formell, der Gestalt nach, besteht doch ein Unterschied. Der Geist ist die persönliche Kraft Christi, das Element, die Substanz, aus der er besteht. Und Christus ist so die Verkörperung des Geistes, ist der Gottesgeist selbst in persönlicher Gestalt. Dieser Unterschied gilt, wie vom erhöhten Christus,[2]) so auch vom gegenwärtigen. Auch hier ist Christus Person und der Geist Element, Substanz, Kraft.

Daß die übrigen Stellen, die gewöhnlich für die Indentifizierung von Christus und Geist angeführt werden, über diese Linie nicht hinausgehen, ist vorher nachgewiesen; es gilt aber auch für unsere Stelle. Daß hier durch jene Gleichsetzung der Unterschied zwischen Christus und Geist nicht aufgehoben werden soll, zeigen die Worte, die sich ihr unmittelbar anschließen: *οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία.* Fast wie um einer falschen Identifizierung vorzubeugen, folgt der Gleichsetzung die Unterscheidung auf dem Fuße: Der Geist ist Besitz, ist Gabe des Herrn, Christus ist also die Person, die ihn hat oder gibt[3].) Die Vermittlung zwischen beiden Gedanken aber gibt V. 18 der Ausdruck *ἀπὸ κυρίου πνεύματος*. Das ist jedenfalls nicht Genitiv von *κυρίου πνεῦμα* gleich *πνεῦμα κυρίου*,[4]) wogegen Wortstellung und Zusammenhang sprechen, sondern Genitiv entweder von *κύριος πνεῦμα* (*πν.* Apposition zu *κύρ.*)[5]) oder von *κύριος πνεύματος*.[6]) Die letzten beiden

[1]) So J. Weiß, Schmiedel, Bousset z. St., J. Weiß auch sonst, z. B. Stud. u. Krit. 96 S. 10., D. Nachf. Christi S. 93ff.; Deißmann, D. ntl. Formel „in Ch. J." S. 84f.; Gunkel S. 90, doch vgl. S. 92.

[2]) S. „*Σῶμα Χριστοῦ*".

[3]) Vgl. schon ob. S. 10f.

[4]) So Gloël.

[5]) R. Seeberg.

[6]) So d. meisten.

Möglichkeiten machen für den Sinn nicht viel Unterschied, denn auch bei der zweiten, wahrscheinlicheren Annahme liegt jedenfalls kein Gen. poss. vor: „Herr über den Geist“, sondern ein Gen. qualit. oder appos.: „der Herr welcher (seinem Wesen nach) Geist ist“, der „Geist-Herr“.[1]) Weil Christus das ist, darum kann er sowohl mit dem Geist gleichgesetzt werden, wie auch als Geber und Besitzer des Geistes erscheinen. Beide Betrachtungsweisen fordern und ergänzen einander.[2])

So bleibt auch hier Christus Person, der Geist Kraft oder Substanz.[3])

Und dieser Unterschied bleibt doch überall erkennbar. Er liegt ja schon in den Worten selbst: ὁ κύριος, τὸ πνεῦμα. Es ist undenkbar, daß Paulus diesen Unterschied ganz vergessen sollte. Wohl hat er nicht so scharf, wie wir es tun, zwischen Kraft und Person unterschieden. Erscheint doch bei ihm der Geist nicht selten als Hypostase, als ein personartiges Wesen.[4]) Und so nähern sich manche Aussagen über Christus vielleicht dem Gedanken an ein Element, eine Kraft. Und daß Christus und Geist leicht ineinander übergehen, ist verständlich. Ist doch Christus die Person, in der sich der Geist verkörpert, und der Geist ist die persönliche Kraft Christi. Darin ist beides ausgesprochen, die inhaltliche Gleichheit und der formelle Unterschied. Und diesen Unterschied, zwischen Person nnd Element, hat Paulus wohl gefühlt und berücksichtigt, wenn er ihn sich auch nicht logisch, verstandesmäßig klargemacht hat.

Und weil dieser Unterschied besteht, darum genügen die Formeln τὸ πνεῦμα ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς ἐν πνεύματι nicht völlig zur Erklärung der entsprechenden Gedanken Χριστὸς ἐν ἡμῖν,

---

[1]) Fast alle Neueren.

[2]) Gloël S. 121 verweist auf Threni 4, 20, wo der König als Lebensodem des Volkes bezeichnet wird. Das ist allerdings wohl mehr Bild, während Paulus es hier eigentlich meint. Immerhin beweist auch diese Parallele, daß solche Aussagen den Unterschied von Sache und Person nicht aufheben.

[3]) So Lietzmann u. B. Weiß, ähnl. Heinrici, Bachmann z. St., vgl. z. Ganzen noch Sokolowski S. 65f., 228f., Pfleiderer, Urchristent. S. 269 ff.

[4]) So bes. Rm. 8, 16. 26f.; 1 Kor. 12, 4ff. bes. v. 11; Gl. 4, 6.

ἡμεῖς ἐν Χριστῷ. Wir müssen versuchen, sie zu verstehen, auch wenn wir Christus nicht als Element und Kraft, sondern wirklich als Person fassen.

2. Christus als Geistwesen (analog den Dämonen).

Die Einwohnung Christi im Menschen ist nach den Anschauungen der Zeit nicht so unvorstellbar, wie sie uns zu sein scheint. Wie der Geist, so konnten auch Geister und Dämonen in den Menschen eingehen und in ihm Wohnung machen; man machte da keinen Unterschied zwischen dem mehr unpersönlichen Geist und den mehr persönlich gedachten Geistern.[1]) Auch Christus aber lebte, nach dem Glauben des Paulus, als Pneuma, Geistwesen im Himmel, in einem Lichtleibe aus feiner, luftartiger, pneumatischer Substanz.[2]) Er trat dadurch in, allerdings gegensätzliche, Analogie zu den Dämonen. Wie diese, als böse Geistwesen, unsichtbar in den Menschen eindringen, so konnte auch Christus es, als das gute Geistwesen, das vom Gottesgeist erfüllt war, konnte auch er in den Menschen eingehen und sein Inneres in Besitz nehmen. Wie von einem Dämon, so konnte der Mensch auch „besessen“ sein von Christus, vom Gottesgeist.[3]) „Daß Paulus, wenn er derartiges aussagte, es nicht bloß bildlich, sondern eigentlich meinte, begreift sich vollkommen unter der zu seiner Zeit allgemein herrschenden animistischen Voraussetzung, daß Geisterwesen in den Menschen eingehen, von ihm Besitz ergreifen und bald neben seinem eigenen Selbst, bald in Einheit mit ihm wirken“.[4])

So nähert Christus sich dadurch, daß er Person ist, äußerlich, formell der Vorstellung eines Dämons, innerlich, sachlich aber ist er mit dem Gottesgeist identisch und steht dadurch in schroffstem Gegensatz zu allen Dämonen. So ist die Analogie mit diesen nur äußerlich und formell, und selbst hierin

---

[1]) S. ob. S. 4f.

[2]) S. ob. S. 19.

[3]) So Weinel, Paulus S. 115f., aber auch schon Lüdemann S. 134 Anm. 1.

[4]) Pfleiderer, Urchristent. I S. 273.

ist sie nicht ganz ausreichend. Wohl konnte der einzelne Christ, wenn er auf sein neues Leben blickte, Christum für das gute Geistwesen ansehen, das statt der bösen Geister in sein Herz eingezogen war. Aber diese Betrachtungsweise war doch subjektiv, einseitig. Ein Geist, ein Dämon war ein individuell beschränktes Wesen, darum konnte er nur in einem Menschen wohnen. Daß mehrere Dämonen in einem Menschen wohnen, das zwar kommt vor; nie aber wohnt ein Dämon in mehreren Menschen. Vollends der Gedanke eines *ἐν δαιμονίῳ εἶναι* ist nirgends nachweisbar. Christus aber wohnt nicht nur in einem Menschen, er wohnt zugleich und in gleicher Weise in allen Gläubigen.[1]) Und er lebt nicht nur im Christen, sondern der Christ lebt auch wiederum in ihm. Darin zeigt es sich wieder, daß er nicht nur ein individuelles Geistwesen neben andern ist. Sondern er ist das gute Geistwesen, in dem allein sich, im Unterschied von den vielen bösen Geistern, die göttlichen Kräfte des Guten voll verkörpern.[2]) Weil so die ganze Fülle des Gottesgeistes in Christus zum Ausdruck kommt, weil er allein die Wirksamkeit Gottes in den Menschen vermittelt, darum ist seine Persönlichkeit auch hier wieder nur vergleichbar mit der Gottes, ist auch seine Wirksamkeit im Menschen voll verständlich nur aus dem Wirken Gottes selbst. Darum bilden nur die Wendungen *ϑεὸς ἐν ἡμῖν* und *ἐν ϑεῷ* eine genaue Parallele zu *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* und *ἐν Χριστῷ*.

3. Christus als göttliches Wesen.

α) *Θεὸς ἐν ἡμῖν.*

Wir finden diesen Gedanken wiederholt bei Paulus. Gott wohnt in den Christen, darum sind sie ein Tempel Gottes,

---

[1]) So auch J. Weiß, Christus S. 49f.

[2]) An umfassender Bedeutung sind mit ihm vergleichbar nur die *ἁμαρτία* und der Teufel, die in allen Sündern wohnen und wirken Rm. 7, 17f. 20; Eph. 2, 2, und von deren Herrschaft Christus und der Geist den Menschen befreit haben Rm. 7, 24f.; 8, 1ff.; Eph. 2, 4ff.; vgl. auch d. Stellen S. 13.

1 Kor. 3, 16 f., vgl. 6, 19; 14, 25[1]); 2 Kor. 6, 16—18[2]); Eph. 2, 21 f.; 4, 6; er wirkt innerlich im Menschen Phl. 2, 13; Gl. 3, 5; vgl. 1 Th. 4, 8. Paulus knüpft damit an zunächst an die israelitisch-jüdische Anschauung von der Gegenwart Jahves in seinem Volke, wie sie schon jetzt erlebt, aber noch mehr von der Zukunft erwartet wurde, Gedanken, die wir auch in urchristlichen Schriften wiederfinden, so bes. Apoc. 21, 3 u. 22. Paulus zitiert hier direkt alttestamentliche Stellen, so 1 Kor. 14, 25: Sach. 8, 23 u. 2 Kor. 6, 16: Ez. 37, 27; aber er tut es, indem er die Gegenwart Gottes in seinem Volke zu einer innerlichen, psychologischen Einwohnung Gottes in der Gemeinde wie im Einzelnen umdeutet.

Dabei konnte er sich anschließen an Gedanken des Hellenismus. Denn hier redete man vom Eingehen der Gottheit in den Menschen im selben Sinne, in dem man von einem Eingehen des Geistes sprach; *θεὸς ἐν ἡμῖν* und *πνεῦμα ἐν ἡμῖν* waren gleichbedeutend.[3]) Das unterscheidet sich nun allerdings von der Anschauung des Paulus sehr deutlich dadurch, daß es sich hier um individuelle Einzelgottheiten handelt, deren Einwohnung also mehr der eines Dämons vergleichbar ist, nicht um den einen, allumfassenden Weltgott des Paulus. Trotzdem aber kann jene mystische Umbildung jüdischer Gedanken, die wir bei ihm festgestellt haben, durch diese hellenistischen Vorstellungen beeinflußt sein.

Jedenfalls spielt dabei der Geistgedanke, die Gleichsetzung von Gott und Geist, ebenso wie dort, eine entscheidende Rolle. Jene innere Wirkung Gottes geschieht durch den Geist Gl. 3, 5; 1 Th. 4, 8; und so ist auch seine Einwohnung durch den Geist vermittelt und ist der des Geistes gleich 1 Kor. 3, 16; 6, 19; Eph. 2, 21 f. Gott ist Geist[4]), darum kann er wie der Geist in den Menschen eingehen und die innere Kraft seines Lebens werden. Und wie der Christ in dem Funken des Geistes (nur einen solchen kann ja schließ-

---

[1]) *ἐν ὑμῖν* hier wohl nicht „unter euch“, wie Bachmann und Bousset wollen, sondern „in euch“, vgl. Schmiedel, B. Weiß, Kühl z. St.

[2]) Doch vielleicht nicht von Paulus.

[3]) Beisp. s. Reitzenstein S. 19, 30 f., 45, 137, 149 f., vgl. ders. in N. Jahrb. f. klass. Altert. 1913 S. 397; s. auch B. Weiß zu 1 Kor. 3 16.

[4]) S. genauer unt. S. 31 f.

lich der Einzelne besitzen) doch die volle Kraft des Geistes spürt,[1]) so fühlt auch jeder einzelne den ganzen Gott gegenwärtig, obgleich dieser weit über ihn hinausgeht und die ganze Welt erfüllt.

Wie aber die ganze Fülle des Geistes doch nur in Christus wohnt, so gilt es auch erst von Christus in vollem Maße, daß Gott in ihm war, 2 Kor. 5, 19. Und da nun auch Christus durch den Geist im Menschen wohnt, so ist es klar, daß auch die Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν* und *θεὸς ἐν ἡμῖν* wesentlich gleichbedeutend sind. In Christus wie im Geist wird Gott den Menschen innerlich gegenwärtig, die Gedanken „Gott, Christus, Geist in uns" besagen im Grunde dasselbe und erläutern einander.[2])

β) *Ἡμεῖς ἐν θεῷ.*

Auf diese Analogie zur Formel *ἐν Χριστῷ*, die Gunkel noch nicht nennt, hat Deißmann aufmerksam gemacht.[3])

Eine Anzahl der paulinischen Stellen schließt sich nun allerdings einfach an einen Sprachgebrauch des AT und der LXX an, wo auf Verben, die ein Sichfreuen, Hoffen u. dgl. ausdrücken, ein ביהוה bezw. *ἐν κυρίῳ* oder *ἐν θεῷ* folgt.[4]) Dem entspricht bei Paulus offenbar 1 Th. 2, 2; Rm. 2, 17 u. 5, 11 (vgl. 1 Tm. 6, 17 D^{c}KL u. a.), und denselben Sprachgebrauch hat er dann auf Christus übertragen, so Phl. 2, 19; 1 Kor. 15, 19; — Phl. 3, 1; 4, 4. 10; — 1 Kor. 1, 31; 2 Kor. 10, 17 f.; Phl. 3, 3 vgl. mit 1, 26; 1 Kor. 15, 31 u. Rm. 15, 17; — 2 Th. 3, 4; Gl. 5, 10; Phl. 2, 24 vgl. m. Rm. 14, 14.

An all diesen Stellen gibt also das *ἐν* bzw. בְּ augenscheinlich nur den Grund, den Gegenstand des betr. Affektes an, ein mystischer Gebrauch der Wendung im Sinne eines Seins in Gott ist nicht anzunehmen.[5]) Diese Auffassung würde nur bestätigt werden, wenn wenigstens bei

---

[1]) S. oben S. 8.

[2]) Vgl. Weinel, Geist S. 70.

[3]) „In Ch. J." S. 93—95, 98.

[4]) Stellen für d. hebr. A. T. s. Böhmer a. a. O. S. 45 ff., f. d. LXX Deißmann S. 36 ff.

[5]) Gegen Deißmann a. a. O. S. 64 f.

einigen dieser Verben auch im Hellenismus die Konstruktion mit ἐν allgemein üblich war, wie J. Weiß meint.[1])

Anders liegt die Sache nun an einigen anderen Stellen der LXX. Die Übersetzer gaben häufig das Hebräische בְּ ganz mechanisch und ungriechisch durch ἐν wieder. Wollte der hellenistisch-jüdische Leser das nicht einfach unverstanden hinnehmen, so mußte er wenigstens versuchen, es nach seinem Sprachgebrauch zu verstehen. Und da lag, wenigstens an einer Anzahl von Stellen, die wörtliche, lokale Auffassung nahe, die die Wendung ἐν θεῷ etwa wie ἐν πνεύματι verstand: „in Gott“, „in der Kraft Gottes“ u. ä.[2])

Eine solche Auffassung war nahegelegt durch den Gebrauch, der im Hellenismus von dieser Formel gemacht wurde. Das in Betracht kommende Material ist allerdings wohl noch nicht vollständig gesammelt, jedenfalls noch nicht im Zusammenhang bearbeitet worden; auch im Rahmen dieser Arbeit ist das nicht möglich. Doch ergibt sich aus dem, was vorliegt, daß der Gedanke uns vor allem in zwei Wendungen vorliegt. Einmal redet man bei ekstatischen Erfahrungen und Zuständen von einem ἐν θεῷ εἶναι oder γίνεσθαι, ἐνθουσιάζειν, θεὸν ἐνδύσασθαι u. dgl.[3]) Das ist ein Korrelatbegriff zu dem Gedanken der Einwohnung der Gottheit, ganz ähnlich wie ἐν πνεύματι zu πνεῦμα ἐν ἡμῖν. Beide drücken im Grunde dieselbe Erfahrung aus, nur einmal als ein Erfülltsein von einer höheren Macht, das andere Mal als ein Getragensein von ihr, als Sichbewegen in ihr.

Daraus ist dann wohl die zweite Wendung des Gedankens entstanden, die wir besonders in der Stoa finden. Danach erfüllt die Gottheit die Welt, und darum lebt alles, Dinge wie Menschen, in ihr.[4])

---

[1]) St. u. Kr. S. 16ff., s. auch Deißmann a. a. O. S. 57f., z. Ganzen vgl. noch dess. Paulus S. 89f.

[2]) J. Weiß St. u. Kr. S. 32 nennt 2 Sm. 20, 1; 22, 30.; Ps. 17, 30; Sach. 12, 5; ähnlich Olschewski S. 152; Deißmann, Paulus S. 89f.; außerdem könnte man vielleicht noch nennen Ps. 59, 15 = 107, 14; 1 Sam. 2, 1; 23, 16; 30, 6; Ps. 3, 3; abgedruckt bei Deißmann, „In Ch. J.“ S. 45 u. 51.

[3]) S. Reitzenstein, Mysterienrel. S. 29f., 45, 203; Feine, Theol. S. 367 Anm. 1; Holtzmann, Theol. II S. 89f.

[4]) S. Norden a. a. O. S. 19ff., 240—242, 349 u. 354; Reitzenstein, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1913 S. 396—398, Mysterienrel. S. 174.

Immerhin scheinen solche Gedanken im Hellenismus verhältnismäßig selten zu sein. Gar nicht nachzuweisen sind sie im Judentum, selbst im hellenistischen. Der stark persönliche Gottesgedanke, verbunden mit einer immer schärferen Betonung der Transzendenz Gottes, schloß derartige Gedanken, die doch eine sehr weitgehende Immanenz Gottes, ja eine Gleichsetzung von Welt und Gottheit voraussetzen, ohne weiteres aus.

So zeigt die einzige Stelle der hellenistisch jüdischen Literatur, wo ein Einfluß dieses Gedankens vorzuliegen scheint, Sap. Sal. 5, 15, doch eine starke Umbiegung desselben. In dem Satze *ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν* (sc. der Gerechten) liegt der echt jüdische Gedanke zu Grunde, daß der Lohn der Gerechten im Himmel, bei Gott aufbewahrt ist. Dabei ist aber, anscheinend unter stoischem Einfluß, Gott als Ort, als Element gedacht, aber charakteristischerweise nicht als der immanente, die Welt erfüllende, sondern als der transzendente, der den Himmel durchwaltet. Denn gerade, daß der Lohn noch nicht gegenwärtig, auf Erden vorhanden, sondern zukünftig, im Himmel, bei Gott aufbewahrt ist, soll betont werden (vgl. v. 16).[1])

Und dieselbe Verwendung der Formel finden wir nun auch bei Paulus.[2]) Kol. 3, 3 heißt es *ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ.* Wenn das Leben mit Christus in Gott verborgen ist, so muß, wie das Leben, so auch Christus, der nach v. 4 unser Leben ist, in Gott befindlich gedacht sein. Das ist jedenfalls ganz wörtlich, lokal zu fassen,[3]) das Thronen neben Gott, im Himmel (v. 1), ist zu einem Leben in Gott umgestaltet und erweitert. Ganz ähnlich ist es Eph. 3, 9, wenn hier das Geheimnis (der Erlösung) als von Ewigkeit her in Gott verborgen bezeichnet wird. Obwohl „in Gott" an beiden Stellen sachlich gewissermaßen einem „im Himmel" entspricht, geht es doch darüber hinaus; Gott ist als der den Himmel Erfüllende gedacht, so daß, wer und was im Himmel ist, zugleich sich in ihm befindet. Darum ist nur Christus

---

[1]) So ist auch 7, 22 ff. nicht Gott selbst, sondern vielmehr die von ihm ausgehende Weisheit, sein Geist, das die Welt durchwaltende Prinzip.

[2]) Zu 1 Th. 1, 1 u. 2 Th. 1, 1 vgl. genauer „*Σῶμα Χριστοῦ*".

[3]) So Haupt z. St., *ἐν θεῷ* ist Gegensatz zu *ἐν κόσμῳ* 2, 20.

schon jetzt in Gott; die Christen noch nicht. Das liegt in Kol. 3, 4: Wenn unser Leben, wenn Christus offenbart wird, dann werden auch die Christen mit ihm in Herrlichkeit offenbart werden, dann werden auch sie, wie er schon jetzt, im Himmel, „in Gott" sein.

Dasselbe Verständnis scheint mir εἰς αὐτόν, sc. θεόν zu fordern an den formelhaften Stellen Röm. 11, 36 u. 1 Kor. 8, 6. Die stoischen Parallelen, die Norden[1]) hierzu anführt, sind allerdings überraschend und machen eine Abhängigkeit des Paulus sehr wahrscheinlich. Gerade darum fällt es doppelt auf, daß dieser nirgends das dort vorkommende ἐν αὐτῷ, sondern nur das (allerdings dort auch vorhandene) εἰς αὐτόν hat. Darin scheint mir darum der Gedanke zu liegen, daß alles (bzw. die Christen), bestimmt ist, in Gott hinein zu kommen.[2]) Das würde dann genau dem Gedanken von Kol. 3, 3 entsprechen.

So entspricht dieser Gebrauch der Wendung ἐν θεῷ bei Paulus auffallend dem Sap. Sal. 5, 15 vorliegenden. Hier wie dort scheint der stoische Gedanke von Gott als dem Weltelement eingewirkt zu haben, aber auch bei Paulus ist dieser Gedanke dann, zweifellos auf Grund des beherrschenden Gefühls der Transzendenz Gottes, so umgestaltet worden, daß Gott nicht mehr der die Welt, sondern der den Himmel Erfüllende ist, daß ἐν θεῷ also nicht einen schon auf Erden gegenwärtigen, sondern einen nur im Himmel vorhandenen, erst in der Zukunft auf Erden sich offenbarenden Zustand bezeichnet.[3])

γ) Gott und Christus als Geist und Person.

Ein genauer Parallelismus zwischen dem Gebrauch von ἐν θεῷ und ἐν Χριστῷ besteht bei Paulus also offenbar nicht.

---

[1]) S. 240—242, vgl. 249 u. 354.

[2]) „Zu Gott hin" wäre zu schwach, das müßte jedenfalls πρὸς heißen.

[3]) Act. 17, 28, wo offenbar an ein gegenwärtiges Sein in Gott gedacht ist und wo zweifellos der stoische Gedanke vorliegt, kann für eine Darstellung der paulinischen Gedanken nicht ohne weiteres verwertet werden (s. Deißmann, „In Ch. J." S. 93 ff.; Norden u. Reitzenstein zur Areopagrede a. d. gen. Orten.

Denn das *εἶναι ἐν Χριστῷ* ist ihm durchaus schon in der Gegenwart vorhanden. Trotzdem ist ein enger Zusammmenhang unbestreitbar. Das ist ganz deutlich zunächst bei jenen Wendungen, die sich an den alttestamentlichen Sprachgebrauch anschließen, und ebenso *ἐν θεῷ* wie *ἐν κυρίῳ* (= Christus) wie *ἐν Χριστῷ* enthalten.[1]) Das ist ein Beweis dafür, daß Paulus hier wie so oft seine Aussagen von Christus nach Analogie der alttestamentlichen Aussagen von Gott gebildet hat. Besonders deutlich ist das 1 Kor. 1, 31 und 2 Kor. 10, 17f., wo Paulus direkt das Wort Jer. 9, 22f. von Gott auf Christus überträgt. Und 1 Th. 1, 1 und 2 Th. 1, 1 stehen sogar *ἐν θεῷ* und *ἐν Χριστῷ* nebeneinander.

Besteht hier ein Zusammenhang zwischen beiden Wendungen, so auch zweifellos in ihrem mystischen Gebrauch. Wenn der paulinische Gebrauch von *ἐν θεῷ* auch von dem hellenistischen stark abweicht, so entspricht die Verwendung von *ἐν Χριστῷ* bei ihm desto mehr dem hellenistischen *ἐν θεῷ*. Wie es sich dort um ein mystisches Einswerden mit der Gottheit handelt, so hier mit Christus. Es sind durchaus ähnliche Erlebnisse, die darin ausgesprochen werden. Und wie die Wendung *Χριστὸν ἐνδύσασθαι* Gl. 3, 27 u. Röm. 13, 14 offenbar eine Übertragung des Mysterienausdrucks *θεὸν ἐνδύσασθαι* darstellt,[2]) so wird auch die paulinische Formel *ἐν Χριστῷ*, wenigstens in ihrer mystischen Verwendung, sicherlich von dem hellenistischen Gedanken des *ἐν θεῷ εἶναι* beeinflußt sein. Gerade auch hier wird es gelten, daß die hellenistische Mystik dem Paulus „wirkungsvolle Ausdrucksformen für seine christlichen Erfahrungen“ bietet.[3]) Dies Urteil wird sowohl der religiösen Originalität des Paulus gerecht, als auch dem Einfluß, den die religiösen Zeitanschauungen zweifellos auf ihn ausgeübt haben.

Wie man aber auch über die Abhängigkeit des Paulus in diesem Punkte denken mag, zum mindesten liegt hier eine

---

[1]) S. d. Stellen S. 26.
[2]) S. d. Literatur ob. S. 27 Anm. 3.
[3]) So Wendland, D. hellenist.-röm. Kultur 2. Aufl. S. 185.

bedeutsame Analogie vor, die uns den paulinischen Gedanken verständlich machen kann.

Der Gedanke des ἐν θεῷ εἶναι im Hellenismus ist nur möglich, weil θεός gleich πνεῦμα ist. Mag nun von einem bestimmten Gott die Rede sein, wie in den Mysterienkulten, oder von der einen allumfassenden Gottheit, wie in der Stoa, immer ist die Gottheit als πνεῦμα gedacht, d. h. sie ist Geistwesen und besteht aus Geist. Die Formeln ἐν θεῷ und ἐν πνεύματι sind gleichbedeutend, jene erklärt sich aus dieser.[1])

Es ist letztlich ein immanenter, pantheistischer Gottesbegriff, der sich hier ausspricht. Und wenn das Judentum wie Paulus diesen auch ablehnen, wenn sie die Transzendenz Gottes auch stark betonen, Gott war doch nicht an den Himmel gebunden, er war zugleich auf Erden gegenwärtig. Was im Himmel ist, ist gerade dadurch über die Schranken des Raumes erhaben.[2]) Und darum ist Gott nun gerade als der Himmlische zugleich allgegenwärtig. Er war nicht rein transzendent, sondern auch immanent. Und was diese beiden Vorstellungen vermittelte, das war wiederum der Geistgedanke. Der Geist war einerseits mit Gott identisch; es war der Gottheitsstoff, die Substanz, aus der er bestand. Geist ist Gottheit, Gott ist Geist.[3]) Und es war seine innere, geistige Kraft, seine Seele, sein inneres Wesen. Dieser Geist aber war nicht nur in Gott eingeschlossen, er wirkte auch nach außen hin. Er war zugleich der Lebenshauch, der von ihm ausging, seine Kraft, die in der Welt wirksam wurde, speziell im Herzen des Menschen.[4]) So ist der Geist, als der in der Welt wirksame, zwar in gewisser Weise von Gott verschieden, aber doch andererseits wieder mit ihm identisch. Denn in dieser Kraft ist ja Gott selbst wirksam, dies Element, das die Welt durchwaltet, ist zugleich die Substanz, aus der Gott selber besteht, ein Ausfluß des göttlichen Wesens und doch wieder

---

[1]) S. d. Literatur ob. S. 27 Anm. 3 u. 4.

[2]) Vgl. darüber genauer „Σῶμα Χριστοῦ“,

[3]) Joh. 4, 24; vgl. für das AT Volz, Geist S. 43 ff., 70 ff.

[4]) Vgl. für das Judentum bes. Volz, Geist, für das Urchristentum, speziell Paulus, ob. S. 6 ff.

Gott selbst.[1]) So etwa, wie die Sonne droben am Himmel steht, und doch zugleich hier unten auf der Erde ist mit ihren Strahlen. So thronte Gott droben im Himmel in unnahbarer Herrlichkeit, aber sein Licht drang, alles erfüllend, in die Welt hinaus, so daß Gott auch hier unten auf Erden war wie dort oben.

So ist der Geist es, der Himmel und Erde verbindet. Er ist das Himmelselement, wo er wirksam ist, da kommt der Himmel auf die Erde herab.[2]) Und so löst sich im Geistgedanken der Widerspruch, der zu bestehen scheint zwischen der Transzendenz und der Immanenz Gottes. In ihm sprach jene Zeit aus, was wir theologisch den „theistischen Gottesbegriff" nennen. Gott ist weder von der Welt geschieden, noch geht er in ihr auf.

Und damit löst sich eine zweite Antinomie, die dem Gottesgedanken anhaftet. Gott ist für die israelitisch-jüdische Religion sowohl festumrissene Persönlichkeit wie alles durchwaltende Kraft.[3]) Als Person thront er im Himmel, als Kraft wirkt er auf Erden. Diese Gedanken, religiös beide gleich notwendig und wahr, sind allerdings für die Vorstellung und für das Denken nicht völlig vereinbar. Damit teilen sie aber schließlich nur das Schicksal aller höchsten Gedanken, zumal der religiösen, letzten Endes hinauszugehen über die menschliche Fassungskraft.

Auch diese Antinomie vermittelt der Geistgedanke. Und wie er die Immanenz Gottes betont, so auch seinen Charakter als wirksame Kraft. Der Geist ist das Göttliche und so Gott selbst nach der einen Seite seines Wesens, als der dem Menschen innerlich gegenwärtige, als immanenter gegenüber dem transzendenten, als Element und Kraft gegenüber der Persönlichkeit.

Daraus erklärt es sich nun, daß Paulus die Formeln *ἐν θεῷ* und *ἐν πνεύματι* nicht im selben Sinne gebraucht. *Θεός* (und *κύριος*) ist ihm der Ausdruck vor allem für den über-

---

[1]) So gehen z. B. in den Test. patr. Gott und der Geist Gottes, Beliar und der Geist Beliars ineinander über, s. d. Stellen „*Σῶμα Χριστοῦ*", dort auch Genaueres über die ganze Frage.

[2]) S. Weinel, Geist S. 42ff.

[3]) S. Olschewski S. 153f.

weltlichen Gott. Darum drückt er das Gefühl der Gegenwart Gottes nicht in der Formel ἐν θεῷ (oder ἐν κυρίῳ) aus, sondern in der Wendung ἐν πνεύματι. Was aber diese Formel nicht aussprechen konnte, die Empfindung, daß es eine persönliche Macht ist, in der der Christ lebt, das sagt die Formel ἐν Χριστῷ. Sie allein bietet dem Paulus einen vollen Ersatz für den Gedanken eines gegenwärtigen Seins in Gott, der ihm fehlt. Und sie vermag das, weil Christus gleich Gott ist. Christus thront wie Gott oben im Himmel als κύριος, und wirkt zugleich unten in der Welt als πνεῦμα. Beides ist bei ihm möglich und vereinbar, weil er wie Gott Geist ist. Aber wie nun bei Gott der Ton mehr auf der Transzendenz liegt, auf dem Thronen im Himmel, so bei Christus mehr auf der Immanenz, auf dem Walten auf Erden. Darum kann er, stärker als Gott selbst, mit dem Geist identifiziert werden, darum kann ἐν Χριστῷ, anders als ἐν θεῷ, gleichbedeutend mit ἐν πνεύματι stehen, zur Bezeichnung eines Lebens in göttlichen Kräften, das der Christ schon jetzt erfährt.

Und damit ist nun auch die Frage entschieden, ob Christus hier wirklich noch als Person gedacht ist. Man hat das gerade auf Grund jener Gleichsetzung von Christus und Geist, wie sie in diesen Formeln und auch sonst [1]) sich ausspricht, leugnen wollen. Nach J. Weiß [2]) ist Christus mit dem Pneuma zu einem unpersönlichen Element zusammengeflossen, und nach Schmiedel [3]) ist die Mystik des Paulus unvorstellbar, sofern Paulus in Christus eine Person sieht. Aber wenn letzterer zugibt, daß Paulus keine Diskrepanz zwischen persönlicher und unpersönlicher Vorstellung fühlt, so ist damit eigentlich diese ganze Behauptung hinfällig geworden. Der Widerspruch würde dann höchstens für unsere Anschauung, nicht aber für das eigene Bewußtsein des Paulus bestehen.

Aber auch für unser Urteil liegt hier kein Widerspruch vor. Christus ist hier Persönlichkeit, allerdings Persön-

---

[1]) S. ob. S. 19 ff.

[2]) Stud. u. Krit. 96 S. 10, Pl. u. Jes. S. 13, Nachf. Christi S. 95, Komm. zu 2 Kor. 3, 17 u. a.

[3]) Zu 2 Kor. 3, 17

lichkeit wie Gott. Und ebenso wie Gott zugleich Person und Kraft ist, so kann auch Christus es sein. Und wie wir bei Gott, wenn wir ihn als Persönlichkeit fassen, von dem Merkmal der individuellen Begrenzung, das zum Begriff einer irdischen, menschlichen Persönlichkeit allerdings gehört, abstrahieren müssen, so auch bei Christus. Wir sind uns ja doch dessen wohl bewußt, daß unsere irdischen, menschlichen Begriffe nicht auf Gott passen, ihn nicht ganz erfassen können; dasselbe gilt aber dann auch für Christus, wenn er im Sinne des Paulus ein göttliches Wesen ist.

Und weil Christus beides ist, Person und Kraft, so machen nun der Geist- und der Christusgedanke einander nicht überflüssig. Sondern ähnlich wie das Überweltliche im Gottesgedanken mehr als Person, im Geistgedanken mehr als Kraft erscheint, und erst beides zusammen einen lebendigen Gottesbegriff gibt, so auch hier. Auch der Gedanke Christi und des Geistes ergänzen sich gegenseitig. Erst in Christus erscheint der Gottesgeist in konkreter, faßbarer, persönlicher Gestalt, während der Geist als solcher etwas unpersönliches, unfaßbares ist. Andererseits aber macht doch wieder erst der Geistgedanke es möglich, die Person Christi unmittelbar lebendig, gegenwärtig wirksam zu denken.[1])

So liegt hier keine „Doppelheit“ der paulinischen Christologie vor,[2]) keine „Antinomie“ und kein „Dualismus der Transzendenz und der Immanenz Christi“.[3]) Sondern es ist richtig, daß hier eine „Polarität“ zwischen zwei Stimmungen[4]) vorliegt, besser gesagt eine solche zwischen zwei Arten der religiösen Empfindung und Anschauung, die, verstandesmäßig nicht völlig ausgleichbar, religiös doch beide gleich notwendig und wahr sind. Beide Gedanken aber, der Immanenz und der Transzendenz, der Persönlichkeit und der Kraft, vereinigen sich bei Christus wie bei Gott durch den Geistgedanken.

---

[1]) S. Olschewski S. 126 f. u. 147 ff.; auch Pfleiderer, Urchristent. I S. 272 f.

[2]) Gegen J. Weiß, D. Nachf. Christi S. 93.

[3]) So nach Deißmann, Paulus S. 91 f. die gewöhnliche Betrachtungsweise.

[4]) So Deißmann S. 85 f.

Beides ist denkbar auch bei Christus, weil er ein göttliches Wesen, weil er Geist ist wie Gott.[1])

4. Der gegenwärtige Christus als individuelle menschliche Person.

Der gegenwärtige Christus ist nun aber nicht nur ein himmlisches Geistwesen, eine göttliche Person, sondern er ist ein individuelles menschliches Wesen. „Der in den Gläubigen lebende Christus ist . . . identisch mit Jesus, trägt also dessen geschichtliche Züge und sein Bild an sich.“ „Die Vorstellung, daß man es mit dem geschichtlichen Jesus, also mit einer Persönlichkeit zu tun hat, verschwindet . . . nirgends gänzlich“.[2]) Daß dies wirklich der Gedanke des Paulus ist, kann nicht bestritten werden. Der historische Jesus und der Pneuma-Christus werden immer unbedenklich identifiziert, ja beide Bezeichnungen werden zu einem Doppelnamen verbunden. Das geschieht sogar bei denjenigen Aussagen, die Christus am meisten mit dem Geist identifizieren, bei den Gedanken *X. ἐν ἡμῖν* und *ἐν Χριστῷ.* Nicht nur Christus, sondern Jesus Christus wirkt im Menschen 2 Kor. 13, 5, vgl. Phl. 1, 8. 19; die Christen leben nicht nur in Christus oder im Herrn, sondern auch in Christus Jesus Röm. 6, 11; 8, 1; 1 Kor. 1, 30; 2 Kor. 2, 17; Gl. 3, 26; Eph. 2, 10; Phl. 2, 5; Kol. 2, 6; vgl. noch Röm. 13, 14 u. a.

Dieser Zusammenhang mit dem irdischen Jesus sichert erst die Persönlichkeit des gegenwärtigen Christus, betont sie stärker und macht sie anschaulicher, als die Persönlichkeit Gottes vorgestellt werden kann. Um so schwieriger wird es nun allerdings, eine so konkrete Persönlichkeit als allgegenwärtiges Pneuma zu denken. Was bei der rein himmlischen, geistigen Persönlichkeit Gottes denkbar war, scheint bei der menschlich individuellen Persönlichkeit Jesu undenkbar. Und wenn Paulus den Pneumagedanken nun auch auf diese anwendet, so scheint allerdings ein

---

[1]) S. Olschewski S. 153f.; Deißmann, Paulus S. 91f.

[2]) Titius a. a. O. S. 253 und 258f.; ähnlich auch Pfleiderer, Urchristent. I S. 270; Feine, Theol. S. 272—275; Deißmann, Paulus S. 153f.

Dualismus, eine Verquickung zweier unvereinbarer Vorstellungen vorzuliegen. Auf diese individuelle Person Jesu, nicht auf die himmlische, gottartige, beziehen sich wohl jene Vorwürfe der Verflüchtigung und Entpersönlichung Christi, die wir schon erwähnten,[1]) wie sie Holtzmann wohl am kürzesten zusammenfaßt, wenn er sagt:[2]) Es „verschweben hier auch die festumrissenen Züge der Gestalt Jesu zuletzt in ein zugleich auch die Seinigen umfassendes, allgemein gottgeartetes Element des Geistes". Und wir müssen nun nochmals prüfen, ob diese Vorwürfe berechtigt sind, ob es Paulus wirklich gelungen ist, beide Gedanken organisch zu verschmelzen.

Paulus hat beides tatsächlich vereinigt, und zwar gerade durch den Gedanken des Geistes. Dieser Geist, in dem und als der Christus gegenwärtig wird, war ja schon im irdischen Jesus. Der war die bestimmende Macht seines Lebens, war seine Seele, sein Geist. Das geistige Wesen Jesu selbst ist es also, das jetzt fortwirkt, das die Gläubigen umfängt und durchdringt und auch ihr Geist wird.[3])

So stellt der Geistgedanke auch die Verbindung her zwischen dem irdischen Jesus und dem gegenwärtigen Christus. Die innere Seite seiner Person, seine individuelle, persönliche Seele, ist ja mit dem Gottesgeist zur Einheit verschmolzen; und überall, wo dieser nun wirksam wird, da ist auch die Seele Jesu, sein persönliches geistiges Wesen gegenwärtig. Es liegt also hierin, wie Wernle[4]) sehr richtig hervorhebt, keine „Verflüchtigung Christi ins Unpersönliche, Abstrakte", sondern vielmehr „eine Verchristlichung des Geistes, der ... aus einer unpersönlichen Naturkraft in den geschichtlichen Einfluß der Person Jesu umgesetzt wird". „Die persönliche Individualität des Herrn Jesus geht nicht unter in dem allgemeinen Geistwesen, sondern bleibt bestehen als das beherrschende Ich desselben".[5])

Aber nicht nur der Geist Jesu ist ja nach der Auffas-

---

[1]) Ob. S. 33.
[2]) Theol. II S. 90.
[3]) S. ob. S. 9ff.
[4]) Anfänge unserer Rel. S. 190—192.
[5]) Pfleiderer, Urchristent. I S. 270, vgl. S. 273.

sung des Paulus gegenwärtig, sondern seine ganze Person. Und so erstreckt sich der Zusammenhang des gegenwärtigen Christus mit dem erhöhten Jesus nicht nur auf den Geist, sondern auch auf den Leib. Der Erhöhte hatte im Himmel einen Leib, und zwar den verklärten Leib des irdischen Jesus. Wo der Geist des Erhöhten wirksam wurde, da war also auch sein Leib real gegenwärtig. Das läßt sich besonders deutlich beim Abendmahl nachweisen,[1]) es gilt aber auch hier. In diesem Leibe hatte Paulus den Erhöhten bei Damaskus gesehen, dieser ganze geistleibliche Jesus war die Sphäre, in der Paulus lebte, war die bewegende Kraft seines neuen Lebens. Ohne einen Leib, ohne ein Organ des Wirkens wäre für Paulus gar keine lebendige Betätigung des erhöhten Christus denkbar,[2]) ohne Leib wäre er überhaupt gar nicht Christus, wäre er gar nicht voll Person. Wenn Christus im Menschen wohnt, so heißt das also, daß auch die Doxasubstanz, aus der sein Soma besteht, in den Menschen eingeht. Und bei dem Gedanken des Seins in Christus liegt zweifellos „die Vorstellung eines Verweilens innerhalb des erhöhten Christus und seiner göttlichen Herrlichkeit zugrunde“.[3])

Weil so der Leib des Erhöhten der verklärte irdische Leib Jesu war, darum wurde auch dieser mit jenem gegenwärtig. So haben wir hier „eine Erweiterung der individuellen Persönlichkeit Jesu zu einem überindividuellen und überräumlichen Geistwesen“.[4]) Es erweitert sich mit dem Pneuma des irdischen Jesus notwendig auch sein Soma, das dessen Gefäß ist. Wie die Seele Jesu zum Element wird, das die Welt durchwaltet, so dehnt sich auch der verklärte Leib des Erhöhten aus über die ganze Welt. Der Gedanke einer „Ubiquität“ des Leibes Christi entsteht notwendig, die Vorstellung eines Menschen, der die ganze Welt ausfüllt.

Diese Anschauung mag uns absurd vorkommen, sie ergibt sich aber mit Notwendigkeit aus der wörtlichen Auffassung

---

[1]) S. genauer „Σῶμα Χριστοῦ“.

[2]) Das betont Olschewski S. 28 Anm. 1 sehr richtig, vgl. auch Pfleiderer, Paulinism. 2. Aufl. S. 165f.

[3]) Holtzmann, Theol. II S. 89.

[4]) Pfleiderer, Urchristent. I S. 270.

der Gedanken *Χριστὸς ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς ἐν Χριστῷ*. Völlig klar und einleuchtend beweisen können wir das hier noch nicht. Das kann erst im zweiten Teil der ganzen Arbeit geschehen, wenn wir die Gedanken des Paulus von der Gemeinde als Gesamtpersönlichkeit und als *σῶμα Χριστοῦ* behandeln.

Was aber die beiden entgegengesetzten Pole, den irdischen Jesus und den gegenwärtigen Christus, verbindet, das ist der Gedanke der Erhöhung. Zwar scheint zunächst gerade der Gedanke, daß Christus droben im Himmel thront, und der, daß seine Person die Welt erfüllt, unvereinbar zu sein. Für Paulus aber liegt darin kein Widerspruch. Was ihm beide Vorstellungen vermittelt, das ist jener Gedanke einer pneumatischen Seinsweise. Diese Seinsweise ermöglicht den Engeln die Wirksamkeit auf Erden; sie vermittelt auch die Erscheinungen Christi, wie seine Gegenwart bei Taufe, Abendmahl und Namensnennung.[1]) Auf ihr beruht auch diese ständige innere Gegenwart Christi, die Paulus annimmt. Diese geht allerdings hinaus über das Maß der Wirksamkeit, die anderen Geistwesen möglich ist. Aber doch nur deshalb, weil Christus die ganze Fülle des Geistes besitzt, von der sie nur einen Funken haben. Weil er so in höherem Grade Geist und Geistwesen ist als sie, darum hat er auch die Eigenschaften eines solchen, die leichte Beweglichkeit, die Möglichkeit der Gegenwart, in stärkstem Maße. Aber auch diese Allgegenwart beruht doch auf seinem Geistsein, seiner pneumatischen Existenzweise. Gerade also die Erhöhung mit dem, was zu ihr gehört, mit der übersinnlichen Daseinsform, mit dem *σῶμα πνευματικόν*, trennt Christus nicht von der Welt, sondern, indem sie ihn über diese erhebt, läßt sie ihn erst recht in ihr wirksam werden. Der Geistleib ist „als Leib .... die notwendige Form der persönlichen Existenz des erhöhten Christus, als himmlischer Leib aber bildet er keinerlei Schranke für eine übersinnliche, geistige Wirksamkeit in der Gemeinde.“[2]) Vollständig ausgleichen läßt sich beides, Transzendenz und Immanenz Christi, allerdings für die Vorstellung nicht, und Paulus betont bald

[1]) S. genauer „*Σῶμα Χριστοῦ*“.

[2]) Pfleiderer, Paulinism. 2. Aufl. S. 165f., vgl. auch Urchristent. I S. 272f., dem sich Deißmann, „In Ch. J.“ S. 90f. anschließt.

mehr das eine, bald mehr das andere. Ein Gegensatz aber besteht zwischen beidem darum nicht, ebensowenig wie beim Gottesgedanken.[1] Schwieriger noch ist es allerdings hier auszugleichen, weil die Persönlichkeit Christi doch noch konkreter gedacht ist als die Gottes, weil er direkt ein Soma hat, was man von Gott nicht sagen kann. Aber auch das weiß Paulus zu vereinigen, durch den Gedanken des *σῶμα πνευματικόν*, das zugleich das Soma des Erhöhten wie das des Gegenwärtigen ist.

Damit hat Paulus, selbstverständlich im Rahmen seiner Weltanschauung, das Problem gelöst, soweit es eben überhaupt mit seinen Mitteln lösbar war. Die konkrete Gestaltung dieser Lösung im einzelnen können wir erst im Rahmen der ganzen Arbeit behandeln. Aber das können wir jetzt schon sagen: Eine Entpersönlichung Christi liegt nicht vor; der Zusammenhang zwischen dem gegenwärtig wirksamen Christus und dem irdischen Jesus ist nicht zerrissen. Das, was der eigentliche Kern der Persönlichkeit schon beim irdischen Jesus war, das bleibend Wertvolle, das Göttliche an ihm (Paulus nennt es das Pneuma), das bleibt erhalten, ja es kommt voll zur Auswirkung erst jetzt, da er über die irdischen Schranken hinausgehoben ist. Und so ist auch der Gegenwärtige Persönlichkeit, bleibt auch er der individuelle Mensch Jesus. Zwar die äußeren, zufälligen Züge des auf Erden Wandelnden werden abgestreift, auf die moderner Jesuskult gerne Gewicht legt. Aber das innerlich Wesentliche an seiner Person, das, was ihn zum Erlöser macht, das Göttliche in ihm, das tritt um so klarer und reiner hervor; und darauf kommt es doch schließlich an.

So ist Christus für Paulus wohl eine Idee, ein Prinzip, aber er hört damit nicht auf, Persönlichkeit zu sein.[2] „Dieses religiös sittliche Prinzip kleidete sich für Paulus in die Vorstellung eines persönlichen Geistwesens.“ [3]) Der Gedanke des *σῶμα πνευματικόν* spricht diese Persönlichkeit auch äußerlich anschaulich und konkret aus. So ist er zwar eine Idee, aber doch die Verkörperung einer Idee, eine Idee in

[1]) S. ob. S. 31f.

[2]) S. Titius a. a. O. S. 258f. Anm.

[3]) Pfleiderer, Urchristent. I S. 225.

persönlicher Gestalt. Diese Idee, die Paulus ausspricht in dem Gedanken des Geistes, ist die der Gegenwart, der Immanenz Gottes. Und wenn Christus für Paulus die Verkörperung des Geistes ist, der Geist in persönlicher Gestalt, so heißt das: In Christus ist Gott den Menschen persönlich, greifbar gegenwärtig geworden.

Christus in uns.
Wir in Christus.

Schmidt.

Christus in uns
Wir in Christus

